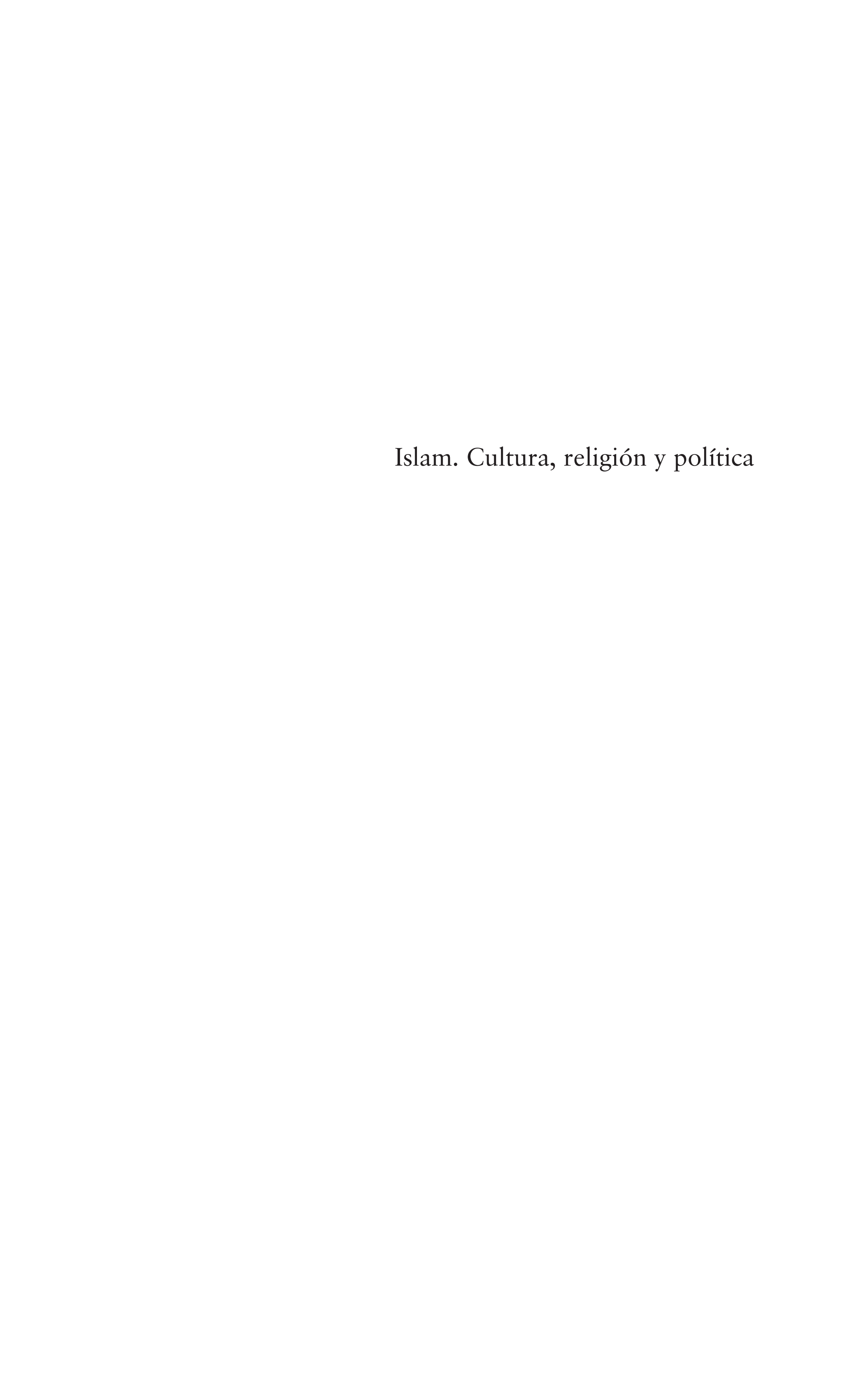
Juan José Tamayo

# ISLAM
## CULTURA, RELIGIÓN Y POLÍTICA

EDITORIAL TROTTA



Islam. Cultura, religión y política

# Islam. Cultura, religión y política

Juan José Tamayo

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

A mis alumnos y alumnas de la Universidad Carlos III de Madrid y de San Carlos Borromeo, con quienes he compartido y discutido las reflexiones de este libro. A mis amigas y amigos musulmanes españoles que viven armónicamente el islam en un espacio laico y contribuyen a la construcción de una sociedad inter-cultural e inter-religiosa.

Primera edición: enero 2009
Segunda edición: abril 2009


Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es



ISBN (edición digital epub): 978-84-9879-132-7

CONTENIDO

# INTRODUCCIÓN

El islam está viviendo un momento de gran vitalidad y posee un enorme protagonismo a nivel político y religioso en la esfera internacional. Desde hace catorce siglos, y de manera ininterrumpida, es una fuerza religiosa y una fuente inagotable de espiritualidad de la que han bebido y siguen bebiendo millones de seres humanos. Tiene una presencia creciente en Europa, donde existen numerosas comunidades musulmanas que intentan compaginar armónicamente su identidad religiosa y cultural con la integración en nuestro contexto cultural y político.

El islam es una religión de ayer, pero también de hoy. Historia y actualidad convergen en él. Del pasado baste decir que su aparición a principios del siglo VII en la Península Arábiga supuso una profunda transformación, e incluso un cambio de rumbo, en la historia de la humanidad. De su protagonismo en la actualidad baste citar algunos fenómenos relevantes en los tres últimos años: el impacto de las caricaturas de Muhammad, las reacciones ante el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona, las negociaciones del ingreso de Turquía en la Unión Europea, la elección de los musulmanes Güs y Erdogan como presidente y primer ministro de Turquía respectivamente, país de mayoría musulmana que desde 1923 es una República laica, las invasiones de Afganistán e Iraq por parte de Estados Unidos y de los países aliados, el protagonismo político creciente de Irán, el triunfo de Hamas en las elecciones palestinas, el avance electoral de los Hermanos Musulmanes en Egipto, el conflicto entre sunnitas y shiítas en Iraq, la iniciativa de un centenar de expertos en la Universidad turca de Ankara de estudiar los hadices con la intención de modernizar y adaptar el islam a los nuevos contextos culturales y de deslegitimar prácticas discriminatorias como las que se llevan a cabo sistemáticamente contra las mujeres, etc. Al despertar político y religioso del islam en los diferentes contextos geoculturales y políticos dedico el capítulo primero.

El islam es hoy objeto de estudio interdisciplinar, que convoca a especialistas de los diferentes campos del saber y del quehacer humano: historiadores, filólogos, antropólogos, juristas, sociólogos, politólogos, exegetas, filósofos, teólogos, etc. Son cada vez más numerosas las biografías sobre Muhammad tanto dentro como fuera del islam, con pretensiones de rigor científico y sin intención apologética, y las sólidas investigaciones sobre el periodo más floreciente de la filosofía musulmana, siglos X-XIV. Intenso es el debate en torno al liderazgo intelectual del islam en el mundo.

Las relaciones entre Occidente e islam han sido —y siguen siéndolo hoy— de recelo, desconfianza y enfrentamiento. El islam ha visto a Occidente como invasor, no como interlocutor. Lo ha considerado un enemigo de quien defenderse, más aún, un «infiel» a quien combatir. Occidente, a su vez, ha tenido dificultades para entender el islam. Durante siglos su lenguaje ha sido el de la las armas, la conquista, la colonización, la confrontación, bajo la guía ideológica del orientalismo. Todavía hoy continúa este lenguaje en el pensamiento político y en la política internacional. Un ejemplo: la teoría del choque de civilizaciones de Samuel Huntington, que considera el islam la más beligerante de las tres religiones monoteístas, coloca a las religiones, especialmente al islam y al cristianismo, en el centro del choque y les atribuye la función legitimadora del mismo, llamando al cristianismo a una nueva cruzada contra el islam para reforzar la hegemonía de Occidente. ¡De nuevo las guerras de religiones, en vez del diálogo y las religiones como cauces de reconciliación! Las religiones se convierten, así, en el líquido inflamable arrojado en medio de los conflictos para que no se extingan. Esta teoría constituye el guión de la política internacional y amenaza con convertir el mundo en un coloso en llamas.

Sobre el islam hay una ignorancia casi enciclopédica en nuestro entorno cultural. Darlo a conocer con objetividad y equilibrio, sin deformaciones ni estereotipos es el principal objetivo de este libro. De esta manera espero contribuir a ampliar el horizonte cultural en materia religiosa. El conocimiento es condición necesaria para el diálogo entre las distintas cosmovisiones religiosas y culturales. En Occidente la aproximación al islam suele estar cargada de prejuicios y estereotipos que no siempre responden a la realidad. De ellos me ocupo en el capítulo segundo.

Siguen a continuación tres capítulos dedicados a la historia y evolución del islam. Analizo, en primer lugar, el contexto en que surge la nueva religión y ofrezco una reconstrucción biográfica del profeta Muhammad, bajo la guía de cualificados biógrafos, intentando distinguir, en la medida de lo posible, los datos históricos de las tradiciones no debidamente contrastadas. ¡Tarea asaz ardua ya que no siempre es posible separar la historia de la leyenda! La imagen que surge de esta reconstrucción quiere ser lo más cercana a la figura histórica del Profeta. De la personalidad del fundador del islam subrayo dimensiones a veces preteridas, como su experiencia mística, su opción por los pobres, su actitud respetuosa hacia las mujeres, el protagonismo de éstas en los orígenes del islam, las dotes de Muhammad

como dirigente político, estratega militar y hombre de Estado. Objeto de análisis crítico es su comportamiento en algunas ocasiones inmisericorde, por ejemplo, con los judíos tras la batalla del Foso.

Posteriormente hago un recorrido por algunos de los hitos más importantes de la historia del islam, desde los cuatro califas bien guiados, que continuaron y consolidaron la obra de Muhammad tanto religiosa como política y militarmente, hasta la situación actual, pasando por las cruzadas, la experiencia más traumática en las relaciones entre islam y Occidente, y por el colonialismo, que tiende a justificarse desde la ideología orientalista. Siguiendo la evolución del islam podrá observarse el sucesivo proceso de deterioro del espíritu originario y el alejamiento del ideal del Profeta.

Estudio, después, la presencia del islam en España durante ocho siglos, donde dejó una rica herencia en todos los campos del ser, del quehacer y del pensar: usos y costumbres, cultura, lengua, ciencia, arte, literatura, pensamiento, etc. Una herencia con frecuencia desconocida, minusvalorada e incluso negada durante siglos, que creo necesario recuperar para la conformación de la identidad intercultural e interreligiosa de España. Me detengo en la exposición de las aportaciones de algunas de las personalidades más relevantes del pensamiento ibérico-musulmán: Averroes, Ibn al-Arabi, Ibn Jaldun, etc., en áreas como la filosofía, la teología, la mística, la historia y la economía. El filósofo iraní Ramin Jahanbegloo habla del *paradigma Córdoba* para referirse a la experiencia andalusí como ejemplo «de cultura de la tolerancia en tanto que pilar filosófico y político para el diálogo intercultural»[1] y a la convivencia de al-Ándalus como un periodo de notable importancia de la historia del islam y Occidente. Lamenta, sin embargo, que no haya desempeñado un papel constructivo en la memoria de Occidente y en su percepción del islam y de lo musulmán.

El hecho mayor de nuestra historia reciente, al menos desde el punto de vista religioso, es, quizás, el retorno del islam, tras cinco siglos de expulsión, por mor de la inmigración. Un retorno que se está produciendo en un clima de acogida y de diálogo, sin manifestaciones islamófobas destacables por parte de la población española y con actitud pacífica por parte de los musulmanes, que están contribuyendo muy positivamente al progreso y desarrollo de nuestro país en todos los terrenos.

En los capítulos siguientes me ocupo de las fuentes del islam, el Corán y la Sunna, del derecho islámico, de los cinco pilares y del monoteísmo islámico. Analizo los contenidos del Corán, el proceso de composición, el significado de la revelación, las perversiones en su lectura mayoritariamente patriarcal, así como las diferentes claves de interpretación que permiten superar el fundamentalismo, empeño en el que están comprometidos cada vez más estudiosos y estudiosas del islam. Es necesario recuperar el Corán en su sentido primigenio de recitación abierta y de diálogo del creyente con

1. R. Jahanbegloo, *Elogio de la diversidad*, 2007, 67. [Véase en la Bibliografía final información sobre las obras citadas.]

Dios, de «palabra dicha, pura oralidad y recitación melodiosa» (Halil Bárcena), y no de fetiche o texto sagrado al que haya que rendir culto. Concedo mucha importancia al estudio de los hadices, que han jugado un papel fundamental, a veces muy negativo, en la vida, costumbres y prácticas religiosas del islam y que han suplantado con frecuencia la autoridad del Corán.

Especial atención dedico a los pilares del islam que constituyen su quintaesencia y guían la vida diaria de los musulmanes: profesión de fe, oración, limosna, ayuno y peregrinación a Meca. Suelen interpretarse en sentido ritualista, benéfico-asistencial y espiritualista, cuando, en realidad, responden a una creencia monoteísta depurada y a una experiencia religiosa profunda, y se rigen por el criterio ético-coránico de la opción por los pobres, si bien con importantes desviaciones que deben ser corregidas. En cada uno de los pilares del islam subrayo la relación entre teoría y práctica, entre fe y compromiso con los desheredados. Dedico un capítulo al estudio del *yihad*, palabra que es traducida incorrectamente como guerra santa y considerada erróneamente un pilar del islam, cuando en realidad se trata de una de sus mayores perversiones. El término *yihad* nada tiene que ver con la violencia. Su significado es esfuerzo en el camino hacia Dios. Es éste uno de los temas de más viva polémica dentro y fuera del islam.

Judaísmo, cristianismo e islam pertenecen a la familia de las religiones monoteístas. Las tres tienen importantes elementos en común: la figura de Abraham, que está en su origen, la continuidad de las tres revelaciones: Biblia hebrea, Biblia cristiana y Corán; el carácter ético del monoteísmo, que remite a la práctica de la justicia; el reconocimiento, por parte del islam, de los profetas judíos y cristianos: Moisés, Jesús de Nazaret, de los que Muhammad es continuador y «sello». En el capítulo dedicado al monoteísmo cuestiono la tendencia frecuente, sobre todo entre los teólogos cristianos, a vincular la imagen de Dios en el islam con la violencia y la irracionalidad. Para ello analizo el significado de los 99 nombres más bellos, que lo presentan con cualidades relacionadas con la compasión, la misericordia, el conocimiento, la paz, etc. Ninguno de ellos hace referencia a la guerra o a actitudes vengativas.

Objeto de análisis es también el derecho islámico, que ha cobrado una importancia que quizás no tuviera en los orígenes, y especialmente su rígida y androcéntrica sistematización en la Shari'a, que se aleja del mensaje coránico y constituye una de sus más graves patologías. Cada vez son más las tendencias dentro del islam, especialmente las reformistas y feministas, que creen necesario interpretar el derecho islámico en el horizonte de los derechos humanos y en la perspectiva de género y la revisión a fondo de la Shari'a.

Temas centrales del libro son los derechos humanos y el papel de las mujeres. El islam es una de las religiones más criticadas en este terreno, y a veces con razón. Pero no es menos cierto que posee una rica herencia en materia de derechos humanos, de libertad religiosa, de respeto hacia la increencia y de igualdad de género, que viene a desmentir la tan extendida idea de su connatural incompatibilidad con la democracia, con los dere-

chos humanos, con las libertades individuales y con la igualdad entre hombres y mujeres. Ahora bien, estas aportaciones chocan frontalmente con la tozuda realidad en muchos países de mayoría musulmana donde la transgresión de los derechos humanos, la discriminación de las mujeres, la falta de democracia y la ausencia de libertad religiosa son prácticas habituales.

Las mujeres en el mundo islámico se mueven en una difícil dialéctica entre la realidad de la marginación a que se ven sometidas en no pocos países musulmanes y el despertar de los movimientos de emancipación. La discriminación se aprecia en todos los terrenos: jurídico, religioso, político, económico, cultural, económico. Pero también hay avances, tímidos en algunos casos, relevantes en otros, sobre todo en lo referente a los códigos de familia, que tradicionalmente han marginado a las mujeres. Papel fundamental en estos avances está teniendo desde hace varias décadas el feminismo islámico, que lee e interpreta los textos sagrados y jurídicos en clave de género y en perspectiva inclusiva, y reclama el protagonismo de las mujeres en todas las esferas de la vida: la religiosa y la social, la jurídica y la cultural, la política y la económica, la familiar y la personal. En el capítulo dedicado a las mujeres ofrezco claves para una hermenéutica interreligiosa feminista, que pueden ser aplicadas a la lectura de los textos de las distintas religiones.

Está muy extendida la imagen del islam como religión uniforme y uniformada. Sin embargo, en su seno hay un amplio pluralismo de tendencias en todos los campos: teológico, político, económico y cultural. Pluralismo que se remonta a los orígenes de la religión islámica y que con frecuencia ha desembocado en enfrentamientos internos, como el que caracteriza las relaciones entre sunnitas y shiítas. No me es posible analizar en detalle todas y cada una de las tendencias islámicas. Me centraré de manera especial en algunas de las que considero más importantes e influyentes hoy: sunnitas, shiítas, sufismo, wahhabismo, islamismo, euroislam, etcétera.

El diálogo interreligioso es una de las claves hermenéuticas de mi reflexión teológica y una categoría central en esta obra, en continuidad con mi libro anterior *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*[2]. A él dedico los dos últimos capítulos. El primero recorre algunas de las propuestas de diálogo entre cristianismo, judaísmo e islam desarrolladas por filósofos y teólogos que contribuyeron, cada uno en su época, a pasar de la confrontación al encuentro, de la guerra de religiones a la solución pacífica de los conflictos, bajo la guía de la razón; en una palabra, del *paradigma anti* al *paradigma inter*. Un diálogo que no busca la uniformidad, sino que reconoce, respeta y valora positivamente las diferencias. He seleccionado aquellos diálogos que me parecen especialmente significativos para su tiempo y que pueden aportar claves para el diálogo interreligioso hoy: el adopcionismo como vía de diálogo entre el cristianismo y el islam en

2. Cf. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, 2004.

España durante la Edad Media; el diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano, de Abelardo; el diálogo entre Francisco de Asís y el sultán Al-Kamil; el diálogo entre el gentil y los tres sabios, de Ramon Llull; el diálogo sobre la paz de la fe, de Nicolás de Cusa; el diálogo de Juan de Segovia con el islam a través de la paz y de la doctrina; el coloquio de los sietes sabios, de Bodino, y la obra teatral *Natán el Sabio*, de Lessing. La intención última de dichos diálogos no era, como tampoco debe ser ahora, homogeneizar los ritos o llegar a un consenso en la doctrina, sino respetarse, conocerse mejor, ejercer la crítica y la autocrítica, y trabajar en la construcción de un mundo donde las creencias no sean motivo de enfrentamiento sino de encuentro.

En el último capítulo desarrollo la propuesta de una teología islamo-cristiana de la liberación, que comienza con una crítica de la ideología del orientalismo, se presenta como contra-hegemónica y se desarrolla en torno a una serie de núcleos comunes al cristianismo y al islam: las tradiciones pacifistas, las corrientes místicas, la ética de la liberación, la crítica de la economía y el diálogo entre culturas y creencias religiosas. Es un ejemplo de diálogo interreligioso en perspectiva liberadora y en clave intercultural.

El estudio objetivo del islam debe compaginarse con el sentido crítico hacia sus perversiones y patologías. Y, a decir verdad, las críticas más severas y justificadas proceden del interior del islam, especialmente de sus sectores reformistas y feministas, que denuncian el carácter legalista y oscurantista de no pocas mezquitas «controladas por predicadores a sueldo de ministerios de asuntos religiosos, encargados de cortar cualquier atisbo de creatividad»[3] y de algunas universidades musulmanas, otrora ejemplo de rigor intelectual y de debate honesto, y hoy convertidas en púlpitos desde donde se predica un islam fundamentalista. La crítica se dirige también contra el adoctrinamiento, la burocratización, el patriarcado y la tendencia a convertir el islam en religión del Estado que ejerce una coacción universal sobre los creyentes musulmanes. Es el islam «realmente existente». Ahora bien, la objetividad y el sentido crítico no tienen carácter iconoclasta. Han de desembocar derechamente en la recuperación de las tradiciones místicas, pacifistas y pacificadoras, que constituyen la mejor herencia de la religión musulmana.

Deseo expresar mi agradecimiento a Dolors Bramon, profesora de Estudios Árabes en la Universidad de Barcelona, quien ha leído y revisado el texto con ojos de amiga y especialista, me ha asesorado en cuestiones de filología árabe, me ha facilitado bibliografía y ha hecho importantes sugerencias que han mejorado notablemente el texto.

15 de octubre de 2008

JUAN JOSÉ TAMAYO

3. Abdenur Prado, *El islam anterior al Islam*, 2007, 9.

# 1. EL DESPERTAR POLÍTICO Y RELIGIOSO DEL ISLAM

El islam se encuentra en el punto de mira mundial y desde hace varias décadas se ha convertido en centro de atención informativa y motivo de atracción al tiempo que de preocupación. El futuro de la humanidad *no puede construirse contra el islam*, *ni al margen del islam, sino en colaboración con él*. Y ello por varias razones.

El islam es la segunda religión del mundo, que cuenta con más de 1.200 millones de seguidores, la quinta parte de la población mundial. Lo que comenzó siendo un sistema de creencias local circunscrito a la Península Arábiga, muy pronto llegó a ser religión universal. Hoy sigue viva y activa en el mundo árabe y está instalado en las encrucijadas de América, Europa occidental y Rusia, África negra, India, Asia oriental, y se extiende desde el Atlántico al Pacífico, de Marruecos a Mindanao. La llegada del islam a Pakistán, India y Bangladesh se remonta a los siglos X y XI. Son tres países con una gran concentración de creyentes musulmanes. La llegada a Indonesia tuvo lugar entre los siglos XV y XVII y ha tenido un desarrollo peculiar. Es el país con mayor número de musulmanes. La Constitución indonesa de 1945 respeta el pluralismo religioso, garantiza la libertad religiosa y formula los cinco principios fundamentales de la República (*Pancasila*): creencia en un Dios único, humanismo, unidad de la República, democracia y justicia social[1].

En el corazón de Asia el islam está presente en las antiguas repúblicas soviéticas. Existe también un islam chino, aunque silenciado o, al menos, desconocido, seguido por varios millones de personas. En Irán se encuentra el islam de mayoría shiíta. La presencia del islam shiíta en Iraq es muy revelante tanto por la población que lo profesa, en torno al 60%, como por su significación política. En Turquía el islam fue penetrando en el Imperio

1. Cf. Anshari, *The Yakarta Charter 1945*, 1979.

bizantino desde el siglo XI hasta su conquista en el siglo XV. Hoy alcanza a más del 90% de la población.

En las diferentes áreas geoculturales de África el islam tiene una presencia importante; en algunas zonas en simbiosis con la religión africana: hasta el 70% en Mauritania, Senegal y Níger; cerca del 50% en Nigeria y el Chad; en torno el 20% en el golfo de Benín; un 30% en Tanzania; el 15% en Mozambique, Kenya, Uganda y Malawi; el 50% en Etiopía; el 70% en Sudán, Somalia y Djibuti.

El islam se concentra hoy en los siguientes núcleos geográficos: el malayo e indio, el turco-mongol, el bloque iraní, que incluye Irán, Afganistán y Kurdistán, el árabe y el subsahariano.

Creo importante evitar desde el principio la confusión, muy extendida, entre mundo musulmán y mundo árabe, entre islam y arabismo. Sólo en torno a un veinte por ciento de los musulmanes son árabes. El resto pertenece a otras tradiciones culturales, étnicas y raciales. Se estima que hacia el año 2025 los musulmanes pueden superar los mil quinientos millones, de entre los cuales quinientos millones serán árabes. Cabe destacar que una sexta parte de los árabes no profesan el islam. En el mundo árabe hay aproximadamente un 10% de cristianos.

Estos datos muestran que no estamos ante una civilización circunscrita a una cultura nacional. El islam es una religión universal en la pluralidad cultural, étnica y racial.

El islam se inscribe dentro de la familia de las religiones monoteístas, junto con el judaísmo y el cristianismo. Pero, atendiendo a la historia y al momento actual, debe entenderse en un sentido más amplio como cultura y fe, como religión y política, como derecho y moral, como filosofía y teología. No siempre resulta fácil, a veces tampoco posible ni necesario, separar unas dimensiones de otras.

Los países de mayoría musulmana cuentan con una población joven y están viviendo un crecimiento demográfico espectacular. Poseen una gran riqueza cultural y gozan de una gran vitalidad religiosa.

Hoy asistimos a un resurgimiento del islam, que reaparece como una fuerza sociopolítica global muy poderosa. A partir de mediados de la década de los setenta del siglo pasado se produjo un proceso de islamización en numerosos países musulmanes como reacción frente al proceso de occidentalización de la época colonial y posterior. La derrota humillante de Egipto en la guerra de los Seis Días de junio de 1967 sumió en un profundo descrédito a las ideologías seculares: socialismo, nacionalismo, nasserismo —que, al decir de Karen Armstrong, había llevado a cabo un «ataque ideológico sostenido» contra el islamismo— y condujo a un renacimiento religioso en Oriente Próximo, que encontró en la ideología de Sayyid al-Qutb una fuente de inspiración. Hay, por tanto, una relación directa entre la caída del nacionalismo árabe y el ascenso del islamismo.

Se ha pasado de la declaración de Turquía como Estado laico por Atatürk en 1923 a la declaración de la República islámica con la revolución de

Jomeini en Irán en 1979. Atatürk secularizó el imperio musulmán entonces más fuerte del mundo, la Turquía otomana, y suspendió los tribunales de la Shari'a. En Argelia, Túnez y Egipto se introdujeron las tendencias políticas nacionalistas y socialistas, que no solucionaron los problemas sociales, culturales y políticos. Hoy se está produciendo el proceso inverso: se busca el retorno a la utopía de una comunidad musulmana idealizada, la Umma, con el islam como principio capaz de reavivar el mundo musulmán y con la ley islámica como instancia jurídica capaz de instaurar un nuevo orden jurídico en los Estados islámicos.

Hay una proliferación de organizaciones islámicas que operan como importantes factores políticos y sociales para el resurgimiento y la difusión del islam. Existen organizaciones islámicas que actúan dentro del sistema político con respeto por el juego democrático y buscan una transformación estructural en sus respectivos países y en las relaciones internacionales. Por ejemplo, la Hermandad Musulmana en Egipto y Jordania, el Frente Islámico de Liberación en Argelia, que obtuvo un triunfo rotundo en las elecciones generales en 1992, anulado por el Ejército, el Partido del Renacimiento de Túnez, principal fuerza de oposición en el país, el Jama'at-Islami en Pakistán, el Nahdatul Ulama y Muhamadiyya en Indonesia, ABIM y PAS en Malaisia, Hamas en Palestina, Hezbol-lah en Líbano, Frente Islámico Nacional de Tourabi en Sudán, etc. A pesar de las diferencias, todos ellos tienen un objetivo común: transformar la sociedad por medio de la formación islámica de los individuos y de la acción política y social a partir de la toma del poder por vía democrática. Estos partidos defienden la vuelta al islam «auténtico» en confrontación con la occidentalización que domina el escenario mundial. Es parte del proceso de reislamización que viene desarrollándose desde la década de los setenta, calificada por Gilles Kepel como «la revancha de Dios»[2]. Los partidos citados se ubican cada vez más en la esfera nacional, más aún, nacionalista, hasta conformar lo que Olivier Roy llama «islamonacionalismo»[3]. Un ejemplo es el partido palestino Hamas, más nacionalista que islamista.

Hay un avance del fundamentalismo islámico en algunos países musulmanes y, en menor medida, en las poblaciones occidentales con importante presencia islámica. Más preocupante es el terrorismo que dice inspirarse en el Corán y actuar en nombre de Dios y por orden suya. Éste es el caso de Al-Qaeda y de Osama bin Laden, responsables de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas y el Pentágono, con varios miles de muertos, del 11 de marzo en Madrid de 2004, con 192 muertos y miles de heridos, y del 7 de julio de 2005 en Londres, con 56 muertos y 700 heridos, amén de otros muchos atentados con cientos de muertos en otros países, algunos de mayoría musulmana.

2. Cf. G. Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, 1991 y 2003.
3. Cf. *L'Atlas des Religions*, La Vie-Le Monde, Paris, 2007, 60.

Tras estas acciones terroristas algunos colectivos islamistas ven la posibilidad de convertir los ambientes musulmanes más radicalizados en terreno abonado para reafirmar y expandir las simpatías y complicidades con el terrorismo internacional que se presenta, al decir de Cardini, «como el vengador de los pobres y los explotados de la tierra». Sin embargo, ni siquiera en estos casos se puede hablar con propiedad de terrorismo islámico, como tampoco se habla de terrorismo cristiano o judío cuando algunas organizaciones cristianas o judías recurren a la violencia. Ésta no pertenece a la esencia de ninguna de las tres religiones, sino que constituye, más bien, una de sus más graves patologías.

La población musulmana es cada vez más numerosa en Occidente por mor de la inmigración: cerca de veinte millones en Europa y más de un millón en España. Se trata de una población que no renuncia a sus creencias y prácticas religiosas, pero que no llega en son de guerra, sino en actitud pacífica en busca de mejores condiciones de vida. Una población que hace importantes aportaciones sociales, culturales, religiosas y económicas a los países donde es acogida. En amplios sectores de dicha inmigración ya no se establece la diferencia rígida de antaño entre *dar-al-Islam* (territorio del islam) y *dar-al-Harb* (territorio de guerra). Los inmigrantes procedentes de países islámicos, sus hijos e hijas se sienten, en su mayoría, integrados en la cultura occidental, hasta conformar la corriente del *euroislam*, de la que hablaré en el capítulo 13 de este libro, pero sin renunciar a su sistema de creencias, que consideran compatible con los valores de la modernidad.

La importancia del islam en Europa puede cobrar especial relieve con el futuro ingreso de Turquía, que cuenta con una población de setenta millones de personas, mayoritariamente musulmana.

Junto al despertar político del islam hay que destacar su *gran vitalidad religiosa*, lo que contrasta con la crisis religiosa y el envejecimiento del cristianismo, al menos en Occidente. Son frecuentes y numerosas las conversiones al islam entre nosotros[4]. Hay un significativo incremento de los lugares de cultos, a los que asisten asiduamente y de manera masiva los musulmanes, una creciente observancia estricta del Ramadán y de la oración cinco veces al día, el uso del velo como expresión de la identidad religiosa, etc. Se está desarrollando una nueva espiritualidad en torno a la peregrinación a Meca. El nuevo despertar religioso del islam no se canaliza sólo ni principalmente a través de los movimientos integristas, sino, principalmente, a través de tendencias musulmanas que buscan la renovación del islam en respuesta a los desafíos de nuestro tiempo, en diálogo con otras religiones y en perspectiva de género. Son las corrientes reformistas

4. En 2006, más de veinte mil personas se convirtieron en España a otras religiones distintas del catolicismo, sobre todo a las religiones musulmana, evangélica, buddhista, mormona y testigos de Jehová. Actualmente el 7% de la población española pertenece a una fe religiosa distinta de la católica, lo que supone en torno a tres millones de personas (cf. M.ª Rodríguez Sauquillo, «20.000 conversos al año en España», en *El País*, 1 de junio de 2007).

y feministas, cada vez más extendidas. Es en ellas donde encontramos las aportaciones más creativas, sobre todo en el terreno de la hermenéutica y de la ética.

Ambos despertares, el político y el religioso, nada tienen de desestabilizadores y sí mucho de enriquecedores para la cultura occidental, como enriquecedor tiene que ser para el islam el encuentro con nuestra cultura y con los otros movimientos espirituales y religiones del actual pluriverso religioso-cultural. Por eso, la actitud de Occidente hacia el islam no puede ser la demonización, y menos el espíritu de cruzada, sino la acogida y el diálogo, para construir juntos una sociedad intercultural e interreligiosa. Actitud que debe adoptar igualmente el islam hacia Occidente. Eso sí, sin renunciar ninguno de los dos al sentido autocrítico y a la crítica bidireccional.

# 2. ESTEREOTIPOS SOBRE EL ISLAM

En el imaginario social y religioso de Occidente ha calado la idea de Samuel Huntington de que el islam es «la civilización menos tolerante de las religiones monoteístas». Estamos ante un estereotipo que constituye uno de los obstáculos más serios para el diálogo interreligioso, junto con el desconocimiento que unas religiones tienen de las otras, incluso entre sectores cultos. Las descalificaciones son tanto más gruesas y viscerales cuanto mayor es el desconocimiento mutuo. Los prejuicios sustituyen a las descripciones objetivas. Las opiniones, muchas veces infundadas, se elevan a la categoría de axiomas. Las certezas se refuerzan cuanto más crasa es la ignorancia. A la hora de juzgar y valorar a las otras religiones no se suele partir de análisis y estudios rigurosos, sino de estereotipos o versiones interesadas que terminan por deformar el sentido profundo de la religión o por ofrecer una caricatura de la misma. Vamos a ver algunos de esos estereotipos en relación con el islam, que dificultan un acceso sereno al mismo e impiden una relación desprejudicada con los creyentes de esa religión.

## 1. *¿Religión fundamentalista?*

Se acusa al islam de ser una religión en su conjunto *fundamentalista e integrista*, cuando el fundamentalismo es una desviación o, peor todavía, una perversión, y no pertenece a su esencia, aun cuando contenga algunos rasgos fundamentalistas como sucede en la mayoría de las religiones[1]. Se acusa al Profeta de mujeriego, obseso sexual, iluminado, violento, despiadado, guerrillero, e incluso terrorista y de otros vicios incalificables. Es el

1. Cf. Tariq Alí, *El choque de los fundamentalismos. Cruzados, yihad y modernidad*, 2002; K. Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, 2004; B. Esteve, *El fundamentalismo*, 2004; J. J. Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, 2004.

caso de las caricaturas, de muy mal gusto y peor calidad, publicadas por el diario danés *Jyllands-Postern* en septiembre de 2005 y reproducidas, con ánimo de atizar la polémica, por la revista cristiana noruega *Magazinet* y por varios medios de comunicación europeos unos meses después, que vienen a confirmar los estereotipos peyorativos de Occidente sobre el islam y que constituyen, a mi juicio, un uso irresponsable de la libertad de expresión, al tiempo que una provocación para el mundo islámico. Provocación que puede hacer descarrilar las iniciativas políticas de paz llevadas a cabo por algunos organismos internacionales y por gobiernos democráticos de Occidente y del mundo musulmán, como España y Turquía, que han copatrocinado la Alianza de Civilizaciones, y cuyos presidentes de gobierno, José Luis Rodríguez Zapatero y Tayyip Erdogan respectivamente, hicieron llamadas a «oír la voz de la razón», al respeto y a la calma.

El problema no es la legalidad o no de la publicación de las caricaturas, sino su moralidad. Coincido con los dos dirigentes políticos citados en que la publicación «puede ser perfectamente legal, pero puede ser rechazada desde el punto de vista de la moral y de la política», porque «no hay derecho sin responsabilidad y respeto a las diferentes sensibilidades». Se trata, además, de una irresponsabilidad que pudiera haber arruinado los buenos resultados que hasta entonces estaban dando las múltiples plataformas de diálogo interreligioso e intercultural. Amparándose en la libertad de expresión, que es un derecho irrenunciable, se ha demonizado al fundador del islam, una religión con más de mil doscientos millones de seguidores y seguidoras. Demonización que refuerza la creciente islamofobia instalada en la población occidental.

Se habla, asimismo, del islam como una religión fanática, cuando al principio no quiso ser una religión. El místico Rumi afirmaba al respecto que «el hijo de Dios, es decir, aquel que ha hecho la verdadera experiencia de Dios, está más allá de la religión».

## 2. *¿El* yihad*, sexto pilar del islam?*

Se presenta el *yihad* como guerra santa contra los infieles, cuando esa concepción responde sólo a posiciones integristas radicales y cuando el verdadero significado de *yihad* es esfuerzo por la propia perfección en el camino hacia Dios y lucha contra el egoísmo. Se presenta la guerra santa como uno de los pilares del islam junto con la unicidad de Dios, la oración, la limosna, el ayuno y la peregrinación a Meca, cuando, en realidad, la idea de guerra santa surge en el cristianismo durante la Edad Media con las cruzadas contra islam. La única forma de guerra que justifica el Corán es la defensiva. Se habla con ligereza y sin matices de terrorismo islámico, vinculando, unas veces inconscientemente y otras a conciencia, terrorismo con islam, cuando es terrorismo de Al Qaeda y de otros grupos extremistas. El terrorismo de estas organizaciones no puede ser identificado con el islam, aun cuando apele a Dios para su jus-

tificación, como tampoco se identifica el terrorismo de Estado de Bush con el cristianismo, aun cuando él se declare cristiano y diga que actúa en nombre de Dios[2].

La Junta Islámica de España emitió en marzo de 2005 una *fatwa* contra Osama bin Laden, Al Qaeda y cuantos pretenden fundamentar el terrorismo en el Corán o la Sunna. Según la *fatwa*, el islam rechaza el terrorismo en todas sus manifestaciones, sea que cause la muerte sea que atente contra personas inocentes o sus propiedades. Los atentados terroristas reivindicados por autodenominados «musulmanes», sigue diciendo la Junta Islámica de España, perjudican gravemente al islam, a quien miméticamente se asocia con la violencia. Asimismo generan en la ciudadanía una imparable espiral de islamofobia. Quienes cometen dichos actos violentos están transgrediendo las enseñanzas del Corán y se tornan apóstatas de su religión. Es el caso de Bin Laden y su organización Al Qaeda. La *fatwa* considera deber de todo musulmán luchar activamente contra el terrorismo. Pide al gobierno español y a los medios de comunicación que no utilicen las palabras «islam» e «islamista» cuando se refieran a los malhechores responsables de los atentados terroristas, ya que no es conforme a derecho.

### 3. *¿Religión patriarcal?*

Se considera el islam una religión machista, patriarcal, que discrimina, reprime y margina a la mujer. Es verdad que la mujer vive una situación estructural de marginación en no pocos países islámicos, pero esa situación no responde a los orígenes del islam ni a la praxis y al mensaje originario del Profeta, que reconoce personalidad jurídica a las mujeres y reclama respeto a su dignidad, en una sociedad y una cultura donde eran tratadas como esclavas. Es verdad, igualmente, que la estructura organizativa del islam es generalmente patriarcal y que las mujeres no suelen asumir responsabilidades en la esfera pública o en el ámbito de lo sagrado[3]. Eso sucede en la mayoría de las religiones, especialmente las monoteístas.

Pero cabe constatar, igualmente, que en el islam existen, como en el cristianismo y el judaísmo, movimientos feministas cada vez más pujantes que luchan por la emancipación de las mujeres en la sociedad y en la propia religión, leen los textos sagrados desde la perspectiva de género con sentido inclusivo y quieren recuperar la praxis igualitaria de los orígenes. Particularmente creativo y esperanzador es el feminismo islámico, al que

2. Cf. G. Kepel, *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, 2001.

3. Cf. D. Bramon, *Ser dona i musulmana*, 2007; A. Hirsi Ali, *Yo acuso. Defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*, 2006; Fariba Abdelkhan, *La revolución bajo el velo. Mujer iraní y régimen islamista*, 1996; I. Calero Secall (coord.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*, 2006.

dedicaré un capítulo en este libro. No debe desconocerse, asimismo, la situación de marginación en que viven las mujeres en el cristianismo institucional y en el judaísmo ortodoxo, religiones que limitan sobremanera los derechos de la mujer tanto dentro como fuera del ámbito religioso. En el caso del catolicismo, hasta no permitirles el acceso a funciones directivas dentro de la comunidad cristiana. El patriarcalismo, la misoginia y el androcentrismo de las religiones en general y de las monoteístas en particular requieren una revisión profunda que desemboque en una transformación estructural e ideológica[4].

En los últimos años se han desarrollado campañas terribles acusando indiscriminadamente al islam de machista. Un ejemplo es la película *Sumisión*, del director de cine holandés Theo van Gogh, asesinado el 2 de mayo de 2002. Otro es la política somalí Ayaan Iris Ali, residente en Holanda y miembro del Parlamento de ese país, quien considera la misoginia inherente al islam, relaciona directamente el maltrato a las mujeres con el Corán y, en una ocasión, llegó a proponer que se sondeara la ideología de los musulmanes cuando fueran a solicitar un empleo[5].

Se tiende a presentar la ablación del clítoris y la lapidación como prácticas que degradan la dignidad y la integridad de las mujeres. Degradantes, condenables y punibles, ciertamente son, pero ni responden a prescripción coránica alguna ni tienen que ver con el islam. No son prácticas musulmanas. Nadie puede apelar al Profeta para justificar la lapidación por adulterio a las mujeres. El Corán manda «flagelar a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno» (24,3) —lo cual resulta hoy inadmisible—, pero nunca lapidar a ninguno de los dos. Y, sin embargo, son varios los países musulmanes que aplican sistemáticamente la pena de muerte en cumplimiento de una ley islámica que no se basa en el Corán.

Se calcula que alrededor de doscientos millones de mujeres han sido sometidas a la ablación del clítoris, que dos millones la sufren al año y que seis mil la padecen diariamente. Esta práctica se aplica hoy en más de cuarenta países de diferentes tradiciones culturales y religiosas: africanas, amerindias, asiáticas. Se realiza en países musulmanes no árabes como Pakistán, Indonesia, Malaisia, Nigeria y Senegal, en algunos países afroárabes como Egipto, Sudán y Yibuti, pero también entre animistas, judíos, y cristianos en varios países de África como Etiopía, de mayoría cristiana[6]. Es una práctica que forma parte de tradiciones heredadas cuyo objetivo es controlar la sexualidad femenina, si bien, para su justificación, se apela a motivos higiénicos, de madurez, e incluso estéticos. En la mayoría de las co-

4. Cf. S. Heschel (ed.), *On being a Jewis Feminist. A Reader*, 1983; E. Cady Stanton (ed.), *La Biblia de la mujer*, 1997; E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, 1989; F. Mernissi, *El harén político. El Profeta y las mujeres*, 2002; G. Martín Muñoz, «Mujeres musulmanas, patriarcado mediterráneo e identidad islámica», 2000, 29-42; Íd., «Patriarchy and Islam», 2006, 37-44.

5. Cf. M. de Kesel, «El uso apropiado de la muerte...», 2005, 33-41.

6. Tomo estos datos de A. Hijazy y B. Abdulatif, *¿Lapidación? Mujer árabe, Islam y sociedad*, 2003, 118 ss.

munidades musulmanas no se aplica la ablación del clítoris. Y, sin embargo, en el imaginario social y religioso se la asocia derechamente con el islam.

## 4. *¿Ilustración o retraso cultural?*

Se dice que el islam vive anclado en la Edad Media y que no ha progresado, que necesita pasar por la Ilustración y por la Modernidad para salir de su retraso cultural y religioso. Es una idea muy extendida entre los intelectuales occidentales y entre los eclesiásticos del catolicismo. El cardenal belga Godfried Danneels ha osado afirmar que el islam debe experimentar en su seno una Revolución francesa como, a su juicio, ha experimentado ya la Iglesia católica. Este juicio me parece poco afortunado porque no responde a la historia. Desde finales del siglo XVIII, cuando tuvo lugar la Revolución francesa, durante todo el siglo XIX y buena parte del siglo XX, los papas y la mayoría de los movimientos políticos y sociales cristianos se opusieron radicalmente al lema de «libertad, igualdad, fraternidad», consideraron la Revolución francesa como el Anticristo, calificaron los derechos humanos contrarios a la ley de Dios, a la ley natural y lesivos de los derechos —que, en realidad, eran privilegios— de la Iglesia, y definieron las libertades modernas como «libertades de perdición». Pío IX llegó a decir que la Iglesia católica no podía reconciliarse con el progreso. Los papas se parapetaron en la defensa del Antiguo Régimen y de sus privilegios multiseculares, se declararon contrarios a la separación entre la Iglesia y el Estado y se mostraron partidarios de reeditar la alianza entre Tono y Altar, que tan buenos réditos les había dado en los siglos precedentes[7].

Un planteamiento similar al del cardenal Danneels era el del cardenal Ratzinger cuando estaba a al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Entonces fueron constantes sus llamadas a Europa para que tomara conciencia de sus raíces cristianas, las reivindicara y las incorporara al proyecto de Constitución europea. Alega que, al renunciar a dichas raíces, Europa ha apostatado de sí misma y ha desembocado en el relativismo, más aún, en la dictadura del relativismo, como si los únicos valores válidos y universales fueran los del cristianismo y fuera de ellos se extendiera por doquier el relativismo moral. La apelación a las raíces cristianas de Europa le sirvió de argumento para oponerse al ingreso de Turquía, país de mayoría musulmana, en la Unión Europa. En el viaje a Turquía en octubre-noviembre de 2006 cambió de actitud y, en presencia del primer ministro Tayyip Erdogan, se mostró partidario del ingreso.

No seré yo quien niegue la necesidad de que el islam se adapte a los tiempos. Lo considero obligado. En esa dirección va la revisión ya citada de los hadices llevada a cabo en Turquía por parte de cien expertos. Lo

7. Cf. Varios, «Islam e Ilustración: nuevos temas», 2005.

que no tengo tan claro es que la adaptación tenga que llevarse a cabo miméticamente conforme a los parámetros de la modernidad europea. Por lo demás habríamos de preguntarnos qué se entiende por progreso: ¿el sólo material, el consumista, el tecnológico, el moral? Porque el progreso y la modernidad de Occidente no siempre están en relación directa con el avance moral. Además, no conviene olvidar que el islam inició la Ilustración mucho antes que el cristianismo cuando éste se encontraba en plena Edad Media. Ahí están para demostrarlo los filósofos musulmanes Avicena y Averroes, el sociólogo Ibn Jaldun y los místicos Ibn al-Arabi y al-Ghazzali, entre otros pensadores ilustrados musulmanes. Fue el islam quien transmitió dicha ilustración al cristianismo, y no viceversa. Habría que recordar aquí el intercambio filosófico y religioso, el estudio conjunto de los escritos de los judíos, cristianos y musulmanes, los debates a veces duros y tensos entre las tres religiones, con la participación en ellos de maniqueos y zoroastristas, en Bagdad, capital del imperio abasí, en el siglo X.

El problema de las tendencias integristas dentro del islam hoy, como el wahhabismo, practicado en Arabia Saudí y exportado a otros países, y el salafismo, es, a mi juicio, que se han olvidado de la Edad Media, donde tuvo lugar la verdadera edad de oro del islam, el momento cumbre del diálogo entre fe y razón, de la espiritualidad sufí, de la filosofía de la religión, etc. Es precisamente el olvido del islam de la Edad Media el que ha llevado al desarrollo del fundamentalismo islámico.

## 5. *¿Amenaza contra la democracia?*[8]

Se tiende a pensar que el mundo musulmán constituye una amenaza múltiple contra Occidente: *a*) amenaza demográfica, dado su crecimiento incontrolado, frente al decrecimiento de la población occidental; *b*) amenaza para la democracia, con la que se dice es incompatible, cuando lo que rechaza no es la democracia, como prueba la existencia del modelo democrático en varios países de mayoría islámica, sino la actitud colonial de la Europa «democrática» durante siglos, la injerencia de la política occidental en su política y, en definitiva, el modelo político democrático-liberal y el modelo económico neoliberal occidentales, que se quieren imponer, incluso por las armas, a los países musulmanes, haciendo tabla rasa de su identidad religiosa y cultural.

La participación de organizaciones islamistas en las elecciones democráticas se presenta como una amenaza para algunos gobiernos de países occidentales y de países musulmanes, al tiempo que dichas organizaciones son acusadas de secuestrar la democracia. Sin embargo, en varios países musulmanes han sido los partidos políticos de corte occidental quienes, con el apoyo de los militares, han anulado los resultados electorales que daban

8. Cf. F. Mernissi, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, 1992.

la victoria a partidos políticos islamistas, como sucedió en Argelia en 1992. Otras veces ha sido Occidente quien ha dificultado o ha hecho fracasar la acción de gobierno de partidos islamistas elegidos democráticamente, como el caso de Hamas en Palestina. En la presentación de su obra *La construcción del Estado* el politólogo norteamericano de origen japonés Francis Fukuyama dijo no existir conflicto entre democracia e islam, y puso como ejemplo de la compatibilidad entre ambos a Turquía, Malaisia e Indonesia, países de mayoría musulmana y democráticos. El problema radica, a su juicio, en la existencia de ciertos elementos no islámicos de la cultura política árabe, como el tribalismo.

Un ejemplo de evolución democrática de un dirigente musulmán es el primer ministro turco Recep Tayyip Erdogan. Siendo alcalde de Estambul fue encausado por apología del integrismo, inhabilitado de por vida para la política y encarcelado por haber leído en público un antiguo poema otomano que dice así: «Las mezquitas son nuestros cuarteles, los alminares nuestras bayonetas, las cúpulas nuestros cascos y los creyentes nuestros soldados». Hoy es un político demócrata, dirigente del partido islamista moderado de la Justicia y el Desarrollo, que ganó las elecciones de 2004 en Turquía e inició las negociaciones para el ingreso de su país en la Unión Europea.

### 6. *¿Una religión uniforme?*

La imagen que se tiene en Occidente del islam es la de una religión uniforme. Imagen que no se corresponde con la realidad. El islam se caracteriza por la unidad religiosa, el pluralismo ideológico y la diversidad cultural[9]. La unidad religiosa se manifiesta en la fe común en el Dios único, trascendente, omnipotente, compasivo, clemente, en la misión profética del Muhammad como mensajero definitivo de Dios y en las prácticas religiosas fundamentales. La diversidad se manifiesta en la plural interpretación de la historia del islam, por ejemplo, entre sunnitas y shiítas, en la diferente aplicación de la ley islámica, atendiendo a los distintos contextos culturales en los que el islam ha arraigado. Creo que puede hablarse de un doble movimiento o de una influencia bidireccional: la *islamización*, que consiste en la influencia del islam en la cultura de los países donde está implantado, y la *indigenización*, que consiste en la influencia de la cultura en el islam. De ahí las diferencias tan grandes, por ejemplo, entre el islam de Indonesia y el islam del norte de África.

En el seno del islam existe una pluralidad de tendencias y corrientes. La primera y más madrugadora división religiosa y política es la que se produjo a los pocos años de la muerte del Profeta entre shiítas y sunnitas por la sucesión del Profeta. División que sigue vigente hasta hoy con peligro de agudizarse cada vez más y que a veces se expresa violentamente.

9. Cf. W. Ende y U. Steinbach (eds.), *L'Islam oggi*, 1991; J. Renard, «El islam, uno y múltiple: unidad y diversidad en una tradición global», 1994, 47-56.

Dentro de cada tendencia existen también diferencias no pequeñas en el terreno jurídico con varias escuelas que interpretan de manera distinta el derecho islámico, y en el plano teológico. A eso cabe añadir otro elemento que refuerza el pluralismo: la presencia del islam en numerosos contextos culturales, lo que lleva a un pluralismo cultural dentro de la familia islámica. Arnold Toynbee hablaba de dos polos en la civilización musulmana: el persa y el árabe. Otros autores añaden otras tres áreas culturales: la turca, la malaya y la subsahariana. Además de los sunnitas y los shiítas, cabe hablar del islam místico o sufí, del islam reformista, del euroislam, del feminismo islámico, etc. También dentro del integrismo islámico cabe distinguir distintos movimientos, como el wahhabismo y el salafismo, y grupos como los Hermanos Musulmnanes, la Yama'a Islámica, etcétera.

## 7. *Guerra y paz*

Suele ponerse el acento en el carácter belicista del islam apelando a algunos textos del Corán. No podemos cerrar los ojos a ese tipo de textos, que se dan en todas las religiones. Veamos algunos ejemplos. La *Bhagavad Gita* parte de una situación bélica de extrema violencia. La pregunta a la que Dios tiene que responder es, en palabras de Ana Agud, la siguiente: «¿Por qué es lo correcto hacer la guerra para conquistar territorios y matar en ella a otros seres humanos?»[10]. Es Dios mismo quien legitima la violencia. El hinduismo, empero, presenta la *Bhagavad Gita* como un libro pacifista. Para ello tiene que desvincularla de su contexto, interpretar las frases referidas a la guerra en otro contexto diferente y entender de manera simbólica sus llamadas a matar. La Biblia hebrea es uno de los libros más llenos de sangre de la literatura universal. En ella hay más de mil textos que relacionan a Dios directamente con la violencia. Tampoco la Biblia cristiana está exenta de violencia: el cristianismo surge de un acto de violencia: el asesinato de Cristo, que recibe una interpretación sacrificialista[11]. El antropólogo René Girard ha descubierto en las sociedades primitivas un vínculo muy estrecho entre la violencia y los símbolos religiosos: es el proceso de sacralización de la violencia o violencia de lo sagrado. A su vez, Girard lee la Escrituras hebreas y cristianas en clave no sacrificialista como documentos capaces de desenmascarar el mecanismo del chivo expiatorio y de denunciar la autoabsolución consecuente de los violentos[12].

El problema no está en los textos, cuyo sentido violento es innegable, atendiendo al contexto en que se escribieron, sino en la interpretación, primero, y en la justificación de la violencia, después. Los textos religiosos

10. A. Agud, «Violencia y pacifismo en las tradiciones religiosas de la India», 2004, 17.
11. Cf. G. Barbaglio, *¿Dios violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, 1992.
12. Cf. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, 1983; L. Maldonado, *La violencia de lo sagrado*, 1974.

que incitan a la violencia y la justifican en nombre de Dios en ningún caso pueden considerarse normativos y vinculantes para los creyentes de hoy.

En contra de la consideración del islam en su conjunto como religión belicista cabe citar la ya referida Alianza de Civilizaciones, asumida por Naciones Unidas y apoyada por la Organización de la Conferencia Islámica y por numerosos países de todo el mundo. En la misma dirección va la iniciativa del Diálogo de Civilizaciones propuesta por Jatami, ex presidente de Irán, como alternativa a la teoría del choque de civilizaciones de Huntington, que le horrorizaba. De hecho, afirma Jatami, las civilizaciones no han tenido guerras entre ellas. Estrictamente hablando, las guerras del pasado no eran conflictos entre civilizaciones, sino entre imperios, entre potencias expansionistas. Las causas de la guerra están en los fanatismos, no en las creencias religiosas. Lo que las motivan son los intereses ilegítimos, el recurso a la fuerza, a la violencia para garantizar esos intereses y la marginación de los que no tienen por parte de los que detentan el poder. «La civilización islámica ha heredado mucho de las civilizaciones persa, romana, griega, hindú, china..., y luego la civilización occidental también se ha dejado influir por la civilización islámica... Hoy nosotros, en el mundo islámico, podemos aprovechar mucho de los logros de Occidente».

En el Encuentro de la Fundación Atman sobre diálogo entre Culturas y Religiones, celebrado en Madrid los días 27 y 28 de octubre de 2005, Jatami valoró la enorme resonancia que esta idea del diálogo está teniendo en las sociedades culturales, los foros científicos, las instituciones civiles y los gobiernos, como una muestra del hastío provocado por la violencia y la prepotencia y de la necesidad de buscar espacios de interacción que se fundamenten «en el entendimiento mutuo, la conciliación y la paz sobre unas bases de justicia».

Conforme a ese planteamiento, Jatami cree que la humanidad debe renunciar al lenguaje de la fuerza, de la autocracia, de la humillación y de las amenazas contra terceros y utilizar el lenguaje de la razón. La lógica y el diálogo constituyen los mejores cauces para el entendimiento entre las naciones. Dar pasos en esta dirección «significa trabajar por la consecución de la paz, la justicia, la democracia, la exaltación de la ética, la conciliación y la espiritualidad de todo el mundo, que conlleva un incremento de nuevas capacidades en el ser humano y en la sociedad de hoy». El diálogo entre civilizaciones debe traducirse en encuentros de filósofos, intelectuales, científicos, artistas, etc., quienes deben tomar la iniciativa a los políticos y con quienes Jatami espera contar en el Foro Mundial de Diálogo entre Culturas y Civilizaciones que creó, tras sus ocho años de presidente de Irán.

España e Irán están, a su juicio, en una situación geográfica, cultural e histórica privilegiada, para llamar a las naciones a una convivencia pacífica y armónica, para llamar a la unión de las culturas y para animar el encuentro de civilizaciones. España pone a Europa en conexión con el mundo islámico; Irán conecta a Europa con Asia y con otros países musulmanes.

No existe un solo islam, reconoce Jatami: «Tenemos el islam de los talibanes y el islam que nosotros estamos experimentando en Irán, que ha aceptado los principios de la libertad y la democracia, y si tiene algún obstáculo delante, hay que eliminarlo poco a poco». Jatami expresa su radical oposición al terrorismo y a la violencia: «Hay que volver a condenar la violencia, hay que condenar el terrorismo, la guerra, la discriminación y la pobreza, y hacer hincapié en la justicia y la libertad, tanto dentro de las fronteras nacionales como a nivel internacional».

Otro ejemplo a favor de un islam pacifista es el de la abogada iraní Shirim Ebadí, comprometida en la defensa de los derechos humanos, especialmente de los niños, y en la liberación de la mujer, con la oposición de los dirigentes políticos de su país, que controlan detectivescamente su actividad profesional y su trabajo humanitario.

## 8. *¿Incompatible con los derechos humanos?*

Otros de los estereotipos más extendidos en la mentalidad occidental es el de la incompatibilidad entre islam y derechos humanos. Idea más que discutible, por no decir infundada, ya que no se corresponde con los textos del Corán, como veremos en su momento, como tampoco con los planteamientos de algunos de los líderes representativos del mundo musulmán. «Los derechos humanos —reconoce Jatami— son uno de los mayores logros del mundo actual. La democracia no tiene significado sin los derechos humanos y sin reconocer que el hombre tiene derecho a dirigir su destino. Creo que existen unos principios y normas que son aceptables en todas partes. Nosotros tenemos que considerar los derechos humanos como algo beneficioso». Pero también llama la atención sobre la contradicción que supone el que algunos dirigentes políticos se muestren muy respetuosos con la democracia y los derechos humanos dentro de sus fronteras, mientras pisotean los derechos más elementales a nivel internacional. Se refiere, asimismo, a los valores religiosos y culturales de los países como criterio a tener en cuenta a la hora de medir los derechos humanos. Sobre la inclusión de Irán por G. Bush entre los países que forman parte del *eje del mal*, cree que el tema del eje del mal tiene como objetivo justificar una atmósfera de guerra en el mundo.

## 9. *¿Occidente e islam, civilizaciones opuestas?*

Suelen presentarse a Occidente y al islam como dos civilizaciones opuestas, incompatibles y en permanente conflicto. Occidente sería la civilización de la racionalidad, de la democracia, de los derechos humanos; el islam, por el contrario, la civilización de la sinrazón, de la espada. Es la tesis de Giovanni Sartori, quien se muestra contrario al multiculturalismo, al que considera «una ideología perniciosa» y la antitesis del pluralismo, ya que genera fractura y enfrentamiento en la sociedad, crea pequeñas comunida-

des cerradas y liquida la ciudadanía. Habla de la dificultad de integración de los inmigrantes musulmanes que llegan a España e Italia porque su sistema de creencias y de valores es del todo diferente al nuestro. Le parece un inmenso error conceder la ciudadanía a personas que no están dispuestas a integrarse y terminan formando grupos de no integrados. Califica al islam como religión totalitaria y lo considera incompatible con la sociedad pluralista y abierta de Occidente por la que él aboga. A su juicio, el islam sigue pensando en la espada.

Sartori apoyó, en su día, con entusiasmo los planteamientos discriminatorios del cardenal Biffi, arzobispo de Bolonia, quien, en una carta pastoral de 13 de octubre de 2000, abogaba por una política migratoria italiana selectiva en función de las creencias, que facilitara la apertura de fronteras a los inmigrantes de credo católico para preservar la identidad de la nación y limitara la entrada de los inmigrantes musulmanes, ya que éstos tienen un derecho de familia incompatible con el nuestro, una concepción de la mujer muy alejada de la nuestra y, sobre todo, una visión rigurosamente integrista de la vida política. «¡O Europa regresa al cristianismo o se volverá musulmana!», sentenciaba el cardenal. ¿Dónde quedan los valores de la solidaridad, de la proximidad, de la alteridad, inherentes al cristianismo? Giovanni Sartori llegó a escribir: «¡Basta ya de éticas de principios; bienvenido el cardenal que recuerda la ética de la responsabilidad!».

Planteamientos de este tipo desembocan derechamente en racismo, islamofobia y confrontación, al tiempo que pueden generar importantes restricciones del sistema de libertades en las sociedades occidentales y establecer modelos de «democracia autoritaria».

Sin embargo, la historia del islam es parte de la historia de Occidente. La cultura árabe-musulmana está muy presente en la cultura occidental, y el islam ha conformado la conciencia de los hombres y mujeres occidentales durante siglos, y de manera muy especial la conciencia de nuestro país, hasta ser, en palabras de Pedro Martínez Montávez, nuestra alter-identidad[13]. En contra de la confrontación entre islam y Occidente argumenta Gema Martín Muñoz apoyándose en razones históricas, políticas y culturales[14].

13. Cf. P. Martínez Montávez, *Mundo árabe y cambio de siglo*, 2004.

14. Cf. G. Martín Muñoz, «Razones en contra de la confrontación Islam/Occidente», 1997, 329-347.

# 3. MUHAMMAD IBN ABDALLAH<br>CONTEXTO HISTÓRICO Y APROXIMACIÓN BIOGRÁFICA

Cristianismo, judaísmo e islam son religiones monoteístas que surgen en el Próximo Oriente. El judaísmo y el cristianismo nacen en Palestina con una distancia cronológica de varios siglos. Las dos recibieron la influencia helenista y romana en su desarrollo[1]. La Biblia hebrea y la Biblia cristiana son dos expresiones literarias de dicha influencia y constituyen uno de los ejemplos más luminosos del diálogo interreligioso e intercultural entre Atenas y Jerusalén, entre judaísmo, cristianismo y helenismo. El islam surge seis siglos después del cristianismo en la Península Arábiga, sin la influencia directa de Grecia ni de Roma. Sin embargo, durante su edad de oro, entre los siglos XI y XIII, la relación entre islam y filosofía griega fue muy estrecha y especialmente fecunda hasta conformar un modo de pensar filosófico y teológico greco-islámico de gran originalidad, que ejerció una profunda influencia en la teología y la filosofía cristianas. En este capítulo haré una aproximación al contexto en que surge el islam y a la figura del Profeta.

## 1. *La Península Arábiga: situación política y económica*

La Península Arábiga (*Yazirat al-Arab*) se encuentra en el suroeste de Asia entre el mar Rojo y el golfo Pérsico. Tiene alrededor de tres millones de kilómetros cuadrados y actualmente la forman Arabia Saudí, Yemen, Omán, Emiratos Árabes Unidos, Qatar, Bahrein y Kuwait. El número de habitantes es de veinticinco millones aproximadamente, en su mayoría árabes, pero con una importante población negra de origen africano en los puertos.

Hoy, la Península Arábiga es una región próspera, de las más ricas del mundo, y una gran potencia económica, con enorme influencia en

1. Cf. A. Piñero (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y el nacimiento del cristianismo*, 2006.

la política internacional. Pero, en la época del profeta Muhammad, vivía una situación de empobrecimiento político y económico en comparación con los imperios del entorno: Bizancio, Persia y Abisinia del Sur, que no mostraban interés alguno por ella. Las guerras entre Bizancio y Persia estaban en su cenit, con repercusiones en el comercio de la zona. El Corán se refiere a ellas y muestra su simpatía por Bizancio: «Los bizantinos han sido vencidos (por los persas en Siria en 613-614) en los confines del país. Pero, después de su derrota, vencerán dentro de varios años. Todo está en manos de Dios, tanto en el pasado como en el futuro. Ese día, los creyentes se regocijarán del auxilio de Dios» (30,2-5)

La estepa era inhóspita: estaba habitada por gente salvaje, a quien los griegos llamaron *sarakenoi*. El Sur de la península era más rico y fértil, gracias a las lluvias monzónicas, y estaba habitado por las tribus de los mineos y de los sabeos. A éstos se les suele identificar con un grupo religioso monoteísta que estaba entre los cristianos y los judíos. Su posible derivación del arameo *tsebha* («sumergirse en el agua») parece indicar que se trataba de continuadores de Juan Bautista.

Los árabes estaban agrupados en tribus. Su punto de unión era el linaje común. Las tribus, a su vez, estaban compuestas por clanes y eran en su mayoría patriarcales y patrilineales, aunque en algunas, era la madre la que transmitía el linaje. No resultaba infrecuente que las mujeres tuvieran propiedades, por ejemplo, Khadija, la primera esposa de Muhammad, que era una viuda acaudalada.

En el momento del nacimiento del islam, la Península Arábiga carecía de gobierno central y vivía «en un estado de desunión crónica»[2]. Cada tribu se regía por sus propias normas y estaba en conflicto con otras tribus. Eso impedía a los árabes tener influencia en el mundo. Mérito no pequeño de Muhammad fue haber logrado la unidad en torno a una misma fe, aun cuando no pocos beduinos seguían aferrados, al menos mentalmente, a sus tradiciones paganas.

## 2. *Situación religiosa*

### Politeísmo

La mayoría árabe carecía de religión reglada y vivía aferrada a sus prácticas ancestrales de carácter politeísta y espiritista. Se creía que los espíritus estaban en los elementos naturales e influían en los seres humanos. Por eso veneraban a las piedras y a los árboles. No creían en una vida después de la muerte. Los dioses eran identificados con fenómenos de la naturaleza, como la lluvia, la luna, el sol, etc. Sus religiones eran astrales. El Sol, la Luna y Venus eran las principales deidades que constituían la «trinidad» divina, y coexistían con otras deidades menores, como los dioses tribales y

2. K. Armstrong, *Mahoma. Biografía del Profeta*, 2005, 58.

domésticos, a quienes se les ofrecían sacrificios de animales y otros cultos. Había árabes que veneraban a Al-lah, cuyo santuario era la Kaaba, lugar de peregrinaciones anuales[3]. En la Kaaba se adoraban diversos dioses, pero Al-lah era el Dios supremo.

Los árabes adoraban a las piedras sobre las que se ofrecían sacrificios a los espíritus, veneraban a la fuerza vital manifestada en un árbol en medio del desierto y honraban a los dioses vinculados al recuerdo del ancestro inicial de cada tribu. Adoraban igualmente a las deidades procedentes de Siria y Mesopotamia, adoptadas por algunas tribus o ciudades que les construían templos; por ejemplo: distintas formas del Baal sirio (una forma es el Hubal en Meca), El, que era el dios supremo de la mitología siria; divinidades mesopotámicas inculturadas en Arabia, como Wad. En Meca había una jerarquía de deidades: el dios supremo era Il-lah o Al-lah.

Los árabes veneraban a tres deidades femeninas, que consideraban «hijas de Dios»: Manat, diosa del destino y la dispensadora de bienes, cuyo santuario principal estaba en Qudaid, cerca del mar Rojo; al-Uzza, diosa de la fecundidad, anexionada por la tribu del Profeta, cuyo santuario se encontraba entre Taif y Meca; al-Lat, cuyo culto era muy antiguo y quizás procediera del sur de Arabia; era adorada también en el desierto sirio; se cree que pudiera tratarse del prototipo de la semidiosa griega Latona, de quien nacieron Artemisa y Apolo[4].

Había también brotes monoteístas. Ya antes de Muhammad parece que existían buscadores de Dios, que defendían la vuelta a la religión de Abraham, es decir, a la fe en un solo y único Dios.

## Cristianos en Arabia

El Imperio bizantino y Abisinia eran de mayoría cristiana. En Persia se practicaba la religión de Zoroastro (Zaratustra). En Arabia hubo comunidades cristianas desde el siglo II[5]. En el siglo VI había un reducido número de cristianos: individuos más que clanes. El año 510 el monarca de Arabia del Sur Yusuf Asai se convirtió al judaísmo y tomó el nombre de Dhu Nuwas. Este monarca desencadenó una brutal persecución contra los cristianos el año 523. Los cristianos eran muy valorados por los árabes por su condición de nobles y de conocedores de la teología, la medicina y la astronomía. Los historiadores árabes hablan de la llegada de misioneros «monofisitas» (cristianos que creían que Cristo tenía una sola naturaleza, la divina). Parece que en Arabia había también monjes cristianos. La tradición se refiere al monje Bahira, que había llegado a ver a Muhammad y había confirmado que se trataba del profeta esperado. Waraka, primo

3. Cf. Varios, *Le Monde des Religions. 20 clés por comprendre l'Islam*, Paris, 2006.
4. Cf. *El mensaje del Qu'ran*, trad. y comentarios de M. Asad, 2001, 801.
5. Joachim Gnilka dice que la presencia de cristianos en Arabia meridional se produce lo más tarde a partir del siglo V, *Biblia y Corán*, 2005, 21.

de Khadija, la primera esposa de Muhammad, era *hanif* (=monoteísta) y conocedor de las Escrituras cristianas. Consultado por su prima sobre la veracidad de la primera revelación recibida por Muhammad, le confirmó que estaba en sintonía con las expectativas de las Escrituras. El Corán vinculaba directamente a los *hanif* con la religión de Abraham, que no fue cristiano ni judío, como tampoco asociador, sino *hanif* (2,135).

G. Lüling defiende la teoría de que en la época del Profeta la Península Arábiga ya estaba cristianizada[6]. Se trataba de un «cristianismo trinitario» que contaba con su propia literatura cristiana «paleoárabe». Fue precisamente el carácter trinitario de dicho cristianismo el desencadenante de la reacción de Muhammad contra los cristianos, a quienes acusaba de «triteístas» o «asociadores». Lüling cree, asimismo, que en la época preislámica la Kaaba habría sido un templo cristiano. A su juicio, del Corán puede extraerse un «Protocorán», que define como «texto primigenio preislámico-cristiano».

En el desierto había cristianos —entre ellos sacerdotes y monjes— de quienes el Corán habla elogiosamente como no arrogantes, amigos de los musulmanes y oyentes emotivos de la revelación del Profeta, a diferencia de los judíos y asociadores, a quienes considera «los más hostiles a los musulmanes». «Verás —dice el Corán— que los más hostiles a los creyentes (musulmanes) son los judíos y los asociadores, y que los más amigos de los creyentes son los que dicen 'somos cristianos'. Es que hay entre ellos sacerdotes y monjes y no son altivos. Cuando oyen lo que se ha revelado al Enviado, ves que sus ojos se inundan de lágrimas de reconocimiento de la Verdad. Dicen: ¡Señor, creemos! ¡Inscríbenos, pues, entre los que dan testimonio de la verdad!» (5,82-83).

Llama la atención que en este texto el Corán no incluya a los cristianos entre los asociadores, es decir, aquellos que atribuyen divinidad a otras cosas junto a Dios, cuando en otros textos los critica por creer en la divinidad de Jesús de Nazaret. El reconocimiento hacia los cristianos se basa en que no adoran *conscientemente* a una pluralidad de divinidades, por cuanto su teología postula la creencia en el Dios Único, concebido en su manifestación como una trinidad de aspecto, o «personas», de las que se supone que Jesús es una. Al decir que los cristianos no eran arrogantes, se refiere a que no consideraban que la revelación se les hubiera reservado a ellos en exclusiva, como, según el Corán, creían los judíos.

Sin embargo, el Corán se muestra muy crítico con los cristianos desde el punto de vista dogmático: «Tras ellos mandamos a Nuestros otros Enviados, así como a Jesús, hijo de María, a quien dimos el *Evangelio*. Pusimos en los corazones de quienes le siguieron mansedumbre, misericordia y monacato. Este último fue instaurado por ellos —no se lo prescribimos Nosotros—, sólo por deseo de satisfacer a Dios, pero no lo observaron

6. Cf. G. Lüling, *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*, 1992. Para una síntesis de la teoría de Lüling, cf. J. Gnilka, *Biblia y Corán*, 24 ss.

como debían. Remuneramos a quienes de ellos creyeron, pero muchos de ellos fueron unos perversos» (57,27; cf. también 4,171; 5,77).

Muhammad era buen conocedor del cristianismo y mantuvo contacto con los cristianos. El Corán se refiere en varias ocasiones a las divisiones entre éstos, por ejemplo, entre los monofisitas y los nestorianos, y a las fuertes disputas entre ellos, que el Profeta critica severamente.

### Judíos en Arabia

El judaísmo tenía una larga e intensa presencia en la zona. Se estableció antes de que surgiera el cristianismo y en el siglo VI se encontraba en pleno auge, gracias a la actividad misionera, desarrollada sobre todo en el sur de Arabia y en Abisinia, y a la actividad comercial. Había tribus y clanes enteros con sus escuelas rabínicas. No es seguro que hubiera una comunidad judía organizada en Meca, si bien es de destacar la presencia de judíos comerciantes que participaban en los mercados que se celebraban en la ciudad.

El lugar de su presencia más significativa era Yatrib (Medina), donde había una numerosa, rica e influyente comunidad judía. Según los historiadores árabes, los judíos se adueñaron de Yatrib y de sus aledaños, de sus mejores tierras y de los grandes palmerales. Muchos eran árabes convertidos. Con ellos tuvo que entrar en contacto Muhammad cuando llegó a la ciudad. La relación fue conflictiva. Contó con la oposición de algunas tribus, si bien otras le apoyaron. La Constitución de Medina, elaborada tras la llegada de Muhammad, incluía a los judíos dentro de la comunidad a condición de que colaboraran en su bienestar. En similares condiciones se consideraba miembros legales de las sociedades islámicas a los cristianos y mazdeístas. Según el libro de *Hechos de los Apóstoles*, perteneciente a la Biblia cristiana, entre los extranjeros que se agruparon en torno a la casa donde estaban reunidos los apóstoles el día de Pentecostés en Jerusalén había peregrinos árabes (Hch 2,11).

## 3. *Ética*

Los árabes carecían de un código moral estructurado. Los códigos imperantes eran el honor, la valentía y la hospitalidad. Sentían una profunda veneración por los poetas, los adivinos y los jueces, que intercedían en los conflictos. Según la tradición, Muhammad habría ejercido las tres funciones.

## 4. *Meca*

Meca era, en el siglo VI una ciudad de gran actividad comercial y económicamente muy próspera. Era centro de caravanas y de peregrinaciones.

*Centro de caravanas*. Al presentar ciertos riesgos la navegación por el mar Rojo, las corrientes comerciales entre la India y el mundo grecoromano elegían otras rutas, una de las cuales pasaba por Meca.

*Centro de peregrinaciones*. Suele ser bastante frecuente la alianza entre las ferias comerciales y las celebraciones religiosas. En el centro de la ciudad estaba la *Kaaba*, templete en forma de cubo, panteón donde los árabes venidos de los distintos lugares adoraban a su propia divinidad. Había imágenes de más de un centenar de dioses locales: era una especie de Babel de creencias y de prácticas religiosas. Se creía que había sido un centro consagrado a Al-lah por Abraham y su hijo Ismael. Parece que había también un icono de María y de Jesús.

## 5. *Biografías islámicas y occidentales del Profeta*

Las biografías islámicas de Muhammad son en su mayoría hagiográficas y las occidentales, por lo general, negativas, más aún iconoclastas, con algunas excepciones como la de Carlyle.

En el periodo islámico clásico se escribieron algunas biografías que es necesario citar para tener un mejor conocimiento del Profeta: son las de Muhammad Ibn Isaac (m. *ca.* 767), Muhammad Ibn Sad (m. 845), Abu Jafar al-Tabari (m. 923) y Muhammad ibn Umar al-Wadiqi, que se ocupan preferentemente de las campañas militares de Muhammad y ofrecen una reconstrucción histórica fiable.

En Occidente se transmitió desde el principio una imagen negativa de Muhammad. Europa necesitaba crear un enemigo común con un perfil bien definido, que dio lugar a una imagen distorsionada del Profeta del islam, a quien se acusaba de impostor, mendaz, libertino y lujurioso, pervertido sexual, despiadado, violento, predicador de la guerra santa, visionario con conciencia alterada. Como dice Cansinos Sáenz, Muhammad fue desfigurado por sus enemigos y transfigurado por sus seguidores. A Muhammad se le presentó y representó en Occidente como la figura del Anticristo, mago embustero, destructor de la Iglesia de África y de Oriente, y se le identificó con los «asociadores» y los «idólatras», figuras contra las que el mismo luchó. Sirva como ejemplo el comentario que se atribuye a Pascal, que contrapone las figuras de Cristo y Muhammad de manera ofensiva para éste:

> Mahoma se afirmó matando. Jesucristo, haciendo que murieran los suyos. Mahoma prohibió leer, Jesucristo ordenó leer...; son tan contrarios, que Mahoma optó por la vía de triunfar humanamente y Jesucristo por la de morir humanamente.

Entre las excepciones a la imagen negativa de Muhammad en Occidente está el testimonio de Alfonso X que lo presenta como «hombre hermoso y recio y muy sabido en las artes que se llaman mágicas, y en este tiempo era él ya uno de los más sabios de Arabia y de África»[7].

7. *Primera Crónica General*. *Estoria de España* que mandó componer Alfonso el Sabio, 265. Tomo la cita de A. Aya, *El secreto de Muhammad*, 2006, 11.

Durante los siglos XVII y XVIII se desarrolla una visión más positiva hacia el islam, aunque no exenta de reduccionismos y de ambigüedades, como en el caso de Voltaire[8]. Quizás influyera en ello la obsesión de los iluministas por luchar contra el «oscurantismo medieval cristiano». Se presenta al islam como una religión moderada, abierta y tolerante y como una forma de deísmo, muy alejada de la dominación clerical, propia del cristianismo. La apertura hacia el islam se manifiesta de manera especial en los judíos ilustrados alemanes (movimiento *Haskala*), entre ellos Geiger y Gildziher, los primeros pensadores occidentales que no acusan a Muhammad de impostor y usurpador ni cuestionan la sinceridad de su fe. Muhammad, a su juicio, se apropió de numerosas fuentes judías que conocía a través la tradición oral[9].

Durante el siglo XIX emerge de nuevo la imagen negativa de Muhammad y del islam con la invención del *homo islamicus*, que presenta las siguientes características: eurocentrismo, superioridad de la civilización occidental sobre la civilización arabo-musulmana y paso de un universalismo tolerante a un universalismo despectivo.

Hoy existen sólidas y rigurosas investigaciones que intentan reconstruir la vida del Muhammad histórico con objetividad y rigor. Son de destacar a este respecto las biografías de Karen Armstrong y de W. Montgomery Watt, que me parecen de las más fiables. También resulta completa e históricamente consistente, aunque con cierto tono hagiográfico, *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, de Martin Lings.

La biografía del Profeta se mueve entre la leyenda y la realidad, entre las visiones sobrenaturales y el ras de suelo. Lo único a lo que podemos llegar es a una reconstrucción histórica.

## 6. *La tribu de Quraysh*

Muhammad ibn Abdallah pertenecía a la poderosa tribu de Quraysh. En el siglo V Qusayy, un hombre perteneciente a esa tribu, se casó con la hija de Hulayl, jefe de los Juzaah. Hulayl confiaba más en el yerno que en sus propios hijos y, cuando murió, el acuerdo fue que Qusayy asumiera el gobierno de Meca y fuera el guardián de la Kaaba. Trajo a sus parientes de entre los quraysíes, asentándolos en el valle al lado del santuario. El clan de Quraysh tenía a su cargo la custodia de la Kaaba, centro de peregrinación para toda la Península Arábiga, y contaba con el respeto y la consideración en toda Arabia más que cualquier otra tribu.

8. Cf. Voltaire, *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète*, 2003. Se trata de una obra de teatro escrita en 1739 y estrenada en la Comédie Française en 1742. Como ha puesto de relieve Juan Goytisolo, las opiniones de Voltaire sobre el islam fueron evolucionando a lo largo de su vida conforme iba teniendo más información («Voltaire y el islam», en *El País*, 4 de mayo de 2006, 15-16). Para demostrarlo, Goytisolo remite al libro de Djevad Hadidi *Voltaire y el islam*.

9. Cf. V. Geissmner, «Notes personelles sur la question de l'Euroislam», 2006, 160-175.

El nieto de Qusayy, Hashim, una de las personas más honorables y reconocidas de entonces, se casó con Salma, una de las mujeres más influyentes de Khazraj, que exigió seguir controlando sus asuntos después de casada y se quedó a vivir en Yatrib con su hijo Shaybah. A Hashim se le debe el establecimiento de los dos itinerarios a seguir por las caravanas que partían de Meca: el de invierno hacia Yemen y el de verano hacia el noroeste de Arabia, Palestina y Siria. En uno de los viajes a Palestina enfermó y falleció. A su muerte, su hermano Muttalib se hizo cargo del abastecimiento de agua a los peregrinos y de cobrar el tributo. Muttalib pidió a su cuñada Salma que le permitiera llevar a su hijo Shaybah a Meca, donde algún día podría ejercer las funciones de su padre y convertirse en uno de los jefes del clan de Quraysh. Salma aceptó y el joven se fue con su tío a Meca. Muerto éste, Shaybah, conocido con el nombre de Abd al-Muttalib, se convirtió en el anfitrión de los peregrinos que llegaban a la Kaaba y contó siempre con el respeto de toda la tribu «por su generosidad, su veracidad y su sabiduría»[10]. Abdallah, uno de los hijos de Abd al-Muttalib, se casó con Amina, hija de Wahb, que dio a luz a Muhammad.

### 7. *Orfandad, infancia en el desierto, adolescencia y juventud*

Muhammad nació en 570 de la era común el «año del Elefante». Expliquemos por qué la fecha del nacimiento del Profeta se conoce como el «Año del Elefante». Abraha ibn al-Sabbah, virrey cristiano (quizá nestoriano) del Yemen, construyó una gigantesca catedral con la pretensión de atraer hacia ella a la gente que se dirigía cada año en peregrinación a la Kaaba en Meca. Sin embargo, no logró su propósito. Fue entonces cuando se dirigió a Meca con un ejército muy numeroso, delante del cual colocó un elefante muy corpulento que destacaba sobre los demás. Cuenta la leyenda que al llegar a Meca, el guía del elefante le agarró de la oreja y le mandó arrodillarse y el animal se puso de rodillas con parsimonia. A continuación le pidió que se pusiera en pie, a lo que el elefante se negó. En vano intentaron forzarle a que se levantara con golpes en la cabeza con barras de hierro y con pinchazos en el vientre con ganchos de hierro. Al final y contra todo pronóstico, el ejército de Abraha sufrió un estrepitoso fracaso y fue destruido, acaso debido a una epidemia. A ese acontecimiento se refiere la sura 105, que lleva el nombre de «El Elefante»: «¿No has visto cómo obró tu Señor con los del elefante? ¿No desbarató su artimaña y envió contra ellos bandadas de aves, que descargaron sobre ellos piedras de arcilla, dejándolos como espigas desgranadas?» (105, 1-5)[11].

Su padre Abdallah, de viaje en misión comercial por Palestina y Siria, murió antes de que naciera su hijo. Pertenecía al clan de Hashim, de la tribu

10. M. Lings, *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, 1989, 19.
11. Cf. *Ibid.*, 26 ss.; M. Flores, *Muhámmad. El sello de los profetas*, 2006, 32-34.

de los Quraysh, una de las más pudientes de Meca, pero él no era rico. A su muerte dejó por toda fortuna un esclavo y cinco camellos.

Muhammad fue llevado al desierto como era costumbre para pasar parte de la infancia con una tribu beduina. Lo amamantó Halimah, una mujer humilde, que lo crió en medio de no pocas penalidades y carencias. Su vida en el desierto está envuelta en leyendas y rodeada de situaciones extraordinarias. Era costumbre entonces que los niños pertenecientes a las grandes familias pasasen su infancia en el desierto. Tres eran las razones que explican dicha práctica. En primer lugar, porque se criaban más sanos y se evitaban las epidemias, muy frecuentes en Meca. En segundo lugar, porque en el desierto los niños eran educados en los valores propios del mundo beduino, cuales eran «la solidaridad, la hombría, la generosidad y la elocuencia» además de «el aprendizaje del rico mundo del desierto y la adquisición de la lengua árabe más pura»[12]. Otra razón para pasar la infancia en el desierto era establecer lazos entre familias de la ciudad y los beduinos a través del parentesco que se establecía entre los lactantes de una misma nodriza.

La orfandad y la pobreza de la infancia de Muhammad marcaron el resto de su vida y contribuyeron de manera decisiva a conformar su mensaje solidario y su práctica compasiva para con los huérfanos. El Corán parece referirse a dicha experiencia y a los principios éticos que de ella emanan cuando afirma: «¿No te encontró (el Señor) huérfano y te recogió? ¿No te encontró extraviado y te dirigió? ¿No te encontró pobre y te enriqueció? En cuanto al huérfano, ¡no le oprimas! Y en cuanto al mendigo, ¡no le rechaces! Y en cuanto a la gracia de tu Señor, ¡publícala!» (93,6-11). Mensaje central que se repite varias veces en el Corán: «Dad a los huérfanos los bienes que les pertenecen. No sustituyáis lo malo (vuestro) por lo bueno (suyo). No consumáis su hacienda agregándola a la vuestra. Sería un gran pecado» (4,2).

Cumplidos los cinco años, Muhammad volvió con su madre Amina y vivió en Meca en un cálido clima familiar con sus tíos y tías, primos y primas. A los seis años su madre lo llevó a Yatrib (Medina) para conocer a los parientes que vivían allí. De vuelta a Meca, la madre enfermó y murió, cuando el niño tenía siete años. El abuelo paterno Abd al-Muttalib asumió la crianza del huérfano con gran entusiasmo y dedicación. Abd al-Muttalib jugó un papel muy importante en la Kaaba antes del nacimiento del islam y sobre el pozo de Zamzam, cuya agua distribuía entre los peregrinos. Muhammad acompañaba a su abuelo a la Asamblea donde los cuarenta hombres más importantes de la ciudad se reunían para discutir asuntos relacionados con la vida social, religiosa y política.

Dos años después de la muerte de la madre, murió el abuelo Muttalib y se hizo cargo del niño su tío Abu Talib —padre de Alí—, quien ejerció

12. M. Flores, *Muhámmad*, 38.

de tutor de Muhammad. Como la familia de su tío era pobre, él tenía que trabajar para poder vivir, y lo hacía como pastorcillo. A veces acompañaba a su tío en los viajes. Con nueve años fue con él en una caravana con mercaderes que iban a Siria. Fue en ese viaje, según la leyenda, cuando se encontraron con el monje cristiano Bahira, que vivía en una celda donde había viejos manuscritos, uno de los cuales narraba la profecía de la llegada de un profeta a los árabes, que esperaba sucediera mientras él viviera. El monje invitó a los mercaderes quraysíes a su celda a compartir con él los alimentos. El joven Muhammad se quedó fuera cuidando de los camellos y del equipaje. Escudriñó a todos y cada uno de los que entraron en su celda y observó que ninguno de ellos daba el perfil que se describía en la profecía. Trajeron entonces a Muhammad, y Bahira pudo comprobar que su cara y su cuerpo respondían a la descripción que hacía el manuscrito del futuro Profeta de los árabes. El monje pidió a Abu Talib que llevara a Muhammad a su país y que lo protegiera de los judíos «porque, por Dios, si lo ven y saben de él lo que yo sé tramarán contra él el mal. Grandes cosas aguardan a este sobrino tuyo»[13].

Su tío le introdujo en el oficio de mercader: le acompañaba con frecuencia en los viajes de mercadeo. Con él aprendió el oficio y pronto se convirtió en un afamado y reconocido mercader. Era conocido como *al-Amin*, «el digno de confianza». Poseía una excelente formación mercantil y fue, por expresarnos en términos actuales, un buen directivo comercial. Le pidió a su tío y tutor Abu Tailb poder casarse con su hija Fátima, pero éste no accedió a dársela en matrimonio. La casó con su primo Hubayrah, «hombre de cierto caudal» y «poeta de talento» como el mismo Abu Talib. Le negativa de su tío a darle por esposa a su hija provocó en Muhammad una profunda frustración.

### 8. *Matrimonio con Khadija*

La fama de buen mercader que acompañaba a Muhammad llegó hasta Khadija, una mujer muy rica, prima del cristiano Waraka y prima lejana de los hijos de Hashim. Había enviudado dos veces. Khadija pidió a Muhammad que fuera a Siria a llevar unas mercancías pagándole unos honorarios muy superiores a los que había contratado anteriormente y poniendo a su servicio a un mozo, Maysarah.

Hizo el viaje con éxito. A la vuelta, Khadija le expresó su amor y le pidió casarse con él. La petición se basaba en cuatro razones: el parentesco, la formalidad del joven, la belleza de su carácter y la veracidad de su palabra. Él aceptó, a pesar de la diferencia de edad: ella, según la tradición, tenía cuarenta años; él, apenas veinticinco. Del matrimonio nacieron seis hijos: cuatro mujeres y dos varones, éstos muertos al poco de nacer. De las cuatro mujeres sólo Fátima, que se casó con Alí, sobrevivió al Profeta.

13. M. Lings, *op. cit.*, 37.

Varias son las interpretaciones del matrimonio. Unas lo atribuyen al cinismo y al mero interés pragmático de Muhammad. Otras, por el contrario, reconocen el apoyo material y espiritual recibido por Khadija en la primera etapa de su experiencia religiosa, en los momentos fundacionales del islam, durante sus experiencias místicas, cuando desconfiaban de él, y durante la persecución de que fue objeto por parte de sus familiares. Mientras vivió Khadija no se casó con ninguna otra mujer. No parece, por tanto, que fuera un matrimonio de conveniencia[14].

## 9. *Experiencia mística*

Muhammad era una persona muy religiosa. Todos los años se retiraba un mes a una cueva del monte Hira, a las afueras de Meca para meditar y adorar a Dios. Quizás uno de los temas de meditación fueran las carencias sociales y religiosas de sus conciudadanos los mequíes. En torno al año 610, según las tradiciones islámicas, en uno de sus momentos de ayuno, se le apareció un ángel en forma de hombre que le mandó recitar el texto que se recoge en la sura 96,1-5: «¡Recita en el nombre de tu Señor, que te ha creado, ha creado al ser humano de sangre coagulada! ¡Recita! Tu Señor es el Munífico, que te ha enseñado el uso del cálamo, ha enseñado al ser humano lo que no sabía». Los especialistas coinciden en que estas aleyas son el comienzo de la revelación del Corán y que fueron reveladas al Profeta al final del mes de Ramadán del año 610 de la Era Común cuando tenía cuarenta años.

Después, cuando bajaba de la ladera hacia casa, el ángel se le identificó como Gabriel y le declaró «el Mensajero (Enviado) de Dios». Recibió las revelaciones divinas de Dios de manera similar a las revelaciones de los profetas de las otras dos religiones monoteístas: Moisés, en el monte Sinaí, Jesús de Nazaret en el desierto. El origen de las tres religiones es una experiencia mística, no un acto político, ni un acto cultual.

Al llegar a casa comunicó la experiencia a su esposa Khadija, quien consulta a su primo el cristiano Waraka ibn Nawfal, ya anciano y ciego. Éste le confirmó que se trataba de la misma Escritura que había recibido Moisés y que, con toda seguridad, Muhammad era el Profeta de su pueblo. Lo mismo le dijo a Muhammad cuando fue a verle a su casa, anunciándole además que lo acusarían de mentiroso, lo maltratarían, lo expulsarían de su tierra y le harían la guerra. Las bases de la religión, según la revelación del ángel Gabriel, eran la purificación ritual y la plegaria en diversas posturas: de pie, inclinado, prosternado, sentado, repitiendo las palabras «Dios es el más Grande» y el saludo final «la paz sea con vosotros». Ya en casa hizo la plegaria con Khadija en la forma que le había enseñado el ángel.

14. Cf. K. Armstrong, *op. cit.*, 102.

Khadija se convirtió en la primera creyente del islam, como sucedió en el judaísmo con María, hermana de Moisés y Aarón, y en el cristianismo, con María Magdalena, María, madre de Jesús y otras mujeres, que lo acompañaron desde Galilea hasta la Cruz y fueron las primeras testigos de la Resurrección.

El año 612 se reanudaron las visiones y Muhammad se presentó en Meca como portavoz de una nueva revelación y como Profeta del Dios único con un triple objetivo: despertar a sus conciudadanos de la indiferencia religiosa en que vivían; ayudarles a despegarse de las cosas mundanas, que los tenían atados de pies y manos, de mente y de corazón; luchar contra la injusticia social. Critica la costumbre de ir en peregrinación a la Kaaba y las prácticas que en torno a ella se realizaban, considerándolas idolátricas.

La experiencia religiosa del Profeta estuvo acompañada desde el principio de su predicación por una profunda preocupación social, que se tradujo en la opción por los excluidos. Eso le lleva a descubrir la fuerte contradicción en que vivía instalada su propia tribu de los Quraysh: por una parte, el innegable progreso económico, debido al comercio y a las peregrinaciones al santuario de la Kaaba; por otra, la situación de pobreza y marginación de otros miembros de la tribu.

La reacción de los mequíes no se hizo esperar: lo acusaron de poseso, como los judíos a Jesús de Nazaret[15], se opusieron a sus reformas y al monoteísmo que predicaba. Incluso llegaron a asesinar a uno de los seguidores de Muhammad: Yasir, considerado el primer mártir del islam. En realidad, la predicación del monoteísmo constituía un grave atentado contra los intereses económicos de la oligarquía mequí.

## 10. *Primeras conversiones*

Muhammad comunicó sus experiencias a la gente más cercana y querida. Además de ser la primera creyente, su esposa Khadija fue «consejera espiritual» del Profeta[16]. Después se adhirieron su primo Alí ibn Talib —el que sería cuarto califa—, siendo todavía muy joven, sus cuatro hijas, Utman, de la familia Omeya, su amigo Abu Bakr —quien sería su sucesor y primer califa, padre de Aisha, la esposa del Profeta, perteneciente al clan de Taym—, persona muy querida y respetada en Meca por sus muchos conocimientos y su trato amable. Fue precisamente de la mano de Abu Bakr como llegaron algunas de las primeras conversiones. Luego se adhirieron a la nueva religión algunos primos del Profeta. La mayoría de los nuevos adoradores de Dios eran jóvenes, y muchos, de los sectores más pobres: esclavos, libertos...

15. «Poco les falta a los infieles, cuando oyen la Amonestación (la recitación del Corán), para clavar en ti su mirada. Y dicen: '¡Sí, es un poseso!'» (68,51). Según Julio Cortés, la expresión «clavar en ti la mirada» se refiere al deseo de los mequíes de que «el mal de ojo» le alcanzara al Profeta.

16. K. Armstrong, *op. cit.*, 107.

Su tío Abu Talib se resistió a incorporarse al islam y se mantuvo dentro de la religión heredada de sus antepasados. Ante la invitación de Muhammad de que se convirtiera al islam, Abu Talib respondía que no abandonaría nunca su religión. Su tío Abu Lahab se mostraba abiertamente en contra y creía que su sobrino Muhammad estaba engañado o era un embustero.

Los compañeros del Profeta solían ir en grupo. Iban hacia los valles y hacían la plegaria ritual juntos. Pronto fueron descubiertos y amenazados. Muhammad empezó a recibir amenazas de los de su tribu, porque la religión predicada y practicada por él iba contra sus dioses, contra sus principios morales y contra sus prácticas más ancestrales.

Muhammad hizo públicas sus revelaciones por las calles de Meca, importante centro comercial y de peregrinación, como ya vimos. Las conversiones se produjeron de manera gradual, con la resistencia de la familia. Cuando comenzó la persecución contra algunos de sus seguidores, para librarlos de ella, les mandó a Abisinia, país que contaba con un rey tolerante, que les dio facilidades para practicar la nueva religión. Abisinia es, por tanto, la primera emigración del islam.

Su predicación de un solo y único Dios era contraria al politeísmo reinante. Los poderosos de la ciudad lo persiguieron hasta dejarlo en un estado de extrema necesidad. «La exigencia del Profeta de que los habitantes de Meca renunciaran a los cultos politeístas y adoraran sólo a Dios y el cambio de mentalidad que esto implicaba generó malestar e indignación porque constituía una amenaza para los ritos sagrados, ya que de ellos dependía la supervivencia de la sociedad»[17]. Los seguidores de Muhammad se encontraban en una situación de persecución similar a la de los primeros cristianos en el Imperio romano. Su clan de los Quraysh sufrió un boicot económico. Cuando murió su tío y protector Abu Talib y éste fue sustituido por su tío Abu Lahab, los miembros del clan se volvieron contra Muhammad.

El año 619 falleció su esposa Khadija, tras veinticinco de matrimonio, en los que ella había sido no sólo su esposa, sino también su consejera.

## 11. *La Hégira*

Cuanto más crecían los seguidores de Muhammad, mayor era la hostilidad contra él. Los de Quraysh lo acusaron de dividir a la comunidad, calificar de necio su modo de vida, criticar su religión, descalificar a sus dioses y llamarles infieles a ellos y a sus antepasados. Le pidieron, entonces, que renunciara a seguir predicando la nueva religión. A cambio le hicieron jugosas ofertas: darle propiedades, hacerle jefe supremo de los Quraysh o nombrarlo rey, buscarle «un físico» para que le curara y le liberara del genio que se le aparecía. La respuesta a ofertas tan jugosas fue siempre negativa.

17. *Ibid.*, p. 140.

Al no contar ya con la protección de su tío Abu Talib, que había fallecido, y al arreciar la persecución de los Quraysh, Muhammad se vio obligado a abandonar su ciudad natal y a emigrar el año 622 con un grupo de seguidores en condiciones muy difíciles al oasis de Yatrib, cuyo nombre en adelante fue cambiado por *al-Mudaina* (= ciudad, Medina), a 445 kilómetros al norte de Meca, no sin antes librarse de un intento de asesinato en su propia casa. Es lo que se conoce como Hégira (*hijra* = emigración de un lugar a otro), experiencia común a las religiones monoteístas: salida de Abraham de Ur de Caldea; éxodo de los hebreos de Egipto; huida de Jesús de Nazaret a Egipto, etc. La era musulmana empieza a contar desde el 16 de julio de 622 cuando llega la primera peregrinación a Medina, donde se establece el primer Estado islámico.

Muhammad huyó con Abu Bakr y ambos se escondieron en una cueva para evitar ser capturados por los mequíes. A este evento se refiere el Corán: «Si le negáis auxilio (al Profeta), Dios sí que le auxilió cuando, expulsado por los infieles, con un solo compañero (Abu Bakr), le decía a éste estando los dos en la cueva: 'No estés triste. Dios está con nosotros'. Dios hizo descender sobre él su *sakina* y le reforzó con legiones invisibles a vuestros ojos. Dios puso su Palabra por encima de la palabra de los infieles» (9,40).

Muhammad estableció en Medina el islam religioso, pero también el político y social. Hizo un pacto con las tribus judías. A él se adhirieron las tribus árabes paganas, aunque con muchas reticencias. Muy pronto pasó de ser líder religioso de un reducido número de emigrantes mequíes a jefe político del este y del oeste de la Península Arábiga. Construyó una mezquita, que se convirtió en la casa de Muhammad, lugar de reunión de la comunidad y lugar de oración. Al principio la oración se hacía mirando hacia Jerusalén. Tras la ruptura con los judíos cambió la orientación y se hizo mirando hacia Meca.

## 12. *La Constitución de Medina*

La Constitución de Medina, de cuya autenticidad no parece dudarse, marca el nacimiento de la comunidad jurídico-religiosa musulmana como nación. El término «constitución» debe entenderse aquí en sentido amplio, no en el actual como ley fundamental del Estado. Contiene cincuenta cláusulas que regulan las relaciones entre los emigrados y los auxiliares (quienes ayudaron a los musulmanes en Medina), y entre éstos y los judíos tras la llegada de Muhammad a Medina. Es un tratado que establece las actuaciones contra quienes rompieran el pacto y contra las personas pertenecientes a los grupos aliados que cometieran crímenes.

Entre las normas del tratado están las siguientes: 1. Quien deviene musulmán, aunque no pertenezca a una tribu, debe ser protegido por la comunidad musulmana (Umma); 2. Ningún creyente debe aliarse con un aliado de otro creyente; 3. Todos los creyentes deben actuar contra un

agresor, aun cuando sea hijo de uno de ellos; 4. Ningún creyente puede ser matado por un *kafir* (no creyente), en aplicación de la ley del talión.

La Constitución de Medina es propiamente un tratado político, no religioso, que forma una confederación de tribus más o menos independientes. En la Umma se incluye a los judíos, sin necesidad de convertirse al islam. A Muhammad se le reconoce como árbitro entre distintos grupos tribales.

Conviene tener presente que inicialmente Muhammad no se consideraba el fundador de una nueva religión ni el predicador de un nuevo mensaje, sino el continuador de la religión de Abraham, Moisés y Jesús de Nazaret. Tenía conciencia de ser el último profeta del monoteísmo, «el sello de los profetas», cuya misión era purificar la religión monoteísta y llevarla a su plenitud.

En Medina llegó a acuerdos con los judíos de Khaybar y con los cristianos de Najran. Por estos acuerdos los cristianos y judíos se comprometían a reconocer la supremacía política del islam, a pagar el impuesto y a no atacarlo. Como compensación recibían hospitalidad y se les garantizaba el libre ejercicio de su religión, el respeto a sus personas y a sus bienes, y la protección, que se extendía también a los creyentes de otras religiones, como los zoroastrianos y los sabeos. Eran acuerdos de libertad religiosa. Todo esto se producía en un contexto de persecución de la Iglesia a muchos cristianos orientales y del clero zoroastriano a creyentes maniqueos iraníes. Un obispo monofisita sirio reconocía como fenómeno positivo el que los cristianos o los judíos fueran liberados de la tiranía de la Iglesia oficial. En este sentido hay que valorar positivamente la protección concedida por el islam.

Eso explica en cierta medida, en opinión de no pocos especialistas, la facilidad con que se realizaron muchas de las conquistas árabes y con que se consolidaron en los territorios conquistados. En realidad, «la expansión del islam fue vivida frecuentemente por aquellos territorios en los que se efectuaba como una liberación, y no como conquista o invasión. Casi nunca se le percibía como una amenaza contra la religión de nadie»[18].

## 13. *Batallas entre los mequíes y los musulmanes medinenses*

### Badr

Dos años después de instalarse Muhammad en Yatrib se iniciaron las hostilidades entre los mequíes y los musulmanes medinenses. El primer choque tuvo lugar en 624, que supuso un cambio decisivo en la correlación de fuerzas. Fue la batalla de Badr. Muhammad derrotó a los mequíes, que contaban con un ejército tres veces más numeroso, si bien menos disciplinado

18. Gamal Abdel-Karim, *Ciencia del islam, desde los orígenes hasta hoy*, 2005, 46.

que el de los musulmanes. En la batalla murieron los tres miembros del ejército Quraysh, que dirigían la batalla: Utba, Shayba y al-Walid ibn Utba. Contra todo pronóstico, los musulmanes medinenses lograron la victoria, que el Corán interpreta como una obra milagrosa: fue Dios el que venció, no el ejército musulmán (8,17.65). La idea de que Dios interviene en las guerras combatiendo del lado de sus fieles es una interpretación común a las tres religiones monoteístas. Tras la victoria, la autoridad del Profeta salió fortalecida.

En la batalla intervinieron mujeres batiendo sus panderos y tambores, y cantando: «Adelante, hijos de Ab a-Dar; adelante vosotros que defendéis la retaguardia, golpead, con cortantes espadas golpead». Participó de manera destacada Nusaybah, una mujer de Khazraj. Llenó un pellejo de agua y se puso en camino hacia el campo de batalla para atender a los heridos y sedientos. Llevaba una espada, un arco y una aljaba con flechas. Participó también la madre de Anas Umm Sulaym y Hind, que incitaba a los soldados a combatir[19].

## Uhud

En 625 tuvo lugar la batalla de Uhud. Tres mil hombres mequíes armados se pusieron en marcha hacia Medina bajo el mando de Abu Sufyan, comandante en jefe de la expedición. Muhammad fue informado por sus propios espías y a través de una carta de su tío al-Abbas del poderío del ejército mequí. Tras la celebración de un consejo de guerra para discutir la estrategia a seguir, se formó un ejército con menos de mil combatientes y se acordó salir en dirección al lugar donde acampaba el enemigo. Los musulmanes estuvieron a punto de conseguir la victoria, pero sufrieron un momento de desconcierto, sobre todo al correr el rumor de que Muhammad había muerto en el combate. Algunos se rindieron; otros desertaron. Los muertos del lado musulmán fueron 75, entre ellos Hamza, el tío del Profeta, y los del ejército enemigo, 37. Al final, los mequíes se retiraron, aun cuando el ejército de Muhammad estaba maltrecho. El objetivo estratégico de los mequíes de poner fin a la influencia de Muhammad en Meca terminó en fracaso.

Según la interpretación del Corán, los musulmanes estuvieron a punto de derrotar a sus enemigos, pero actuaron de manera indisciplinada y no obedecieron las órdenes del Profeta (3,152-155).

Hay historiadores que creen que la batalla de Uhud supuso un duro revés para Muhammad y un triunfo para los mequíes. Al menos parece que fue así por el mayor número de bajas del ejército musulmán que del mequí. Montgomery Watt cree, sin embargo, que al menos desde el punto de vista militar no fue un derrota. La batalla supuso, más bien, una humillación

19. Cf. M. Lings, *op. cit.*, 204.

para los mequíes: «Hasta hacía poco —asevera Montgomery Watt— (los mequíes) creían que toda Arabia occidental estaba bajo su control, ahora tan solo podían aguantar con éxito un enfrentamiento con Muhammad. ¡Qué humillación tan grande para los orgullosos mercaderes de Meca! Era el comienzo del fin de su soberanía comercial»[20]. Sí pudo ser una derrota, empero, desde el punto de vista religioso y, sin duda, generó desmoralización entre los musulmanes al sentirse desatendidos por Dios.

## El Foso

En marzo y abril de 627 tuvo lugar la batalla del Foso. Un ejército de diez mil hombres mequíes y confederados, dividido en tres unidades, partió hacia Medina con un objetivo bien definido y diseñado: frenar la creciente influencia de Muhammad en la zona y destruir definitivamente su poder. Los judíos de Nadir apoyaron la operación con la intención de hacerse de nuevo con sus tierras en Medina. Muhammad sólo contaba con tres mil hombres y no salió a combatir. Prefirió quedarse en Yatrib, ciudad muy vulnerable ante los ataques enemigos. Lo que hizo fue construir un foso en los lugares donde la ciudad estaba expuesta a la caballería enemiga, que era muy numerosa. La construcción duró seis días y en ella se comprometieron prácticamente todos los musulmanes de la ciudad. El foso constituía un obstáculo imposible de franquear por el ejército mequí. Los mequíes pidieron ayuda a los judíos del clan de Qurayzah. La moral de los soldados mequíes fue decayendo y sus dirigentes perdieron toda esperanza en el triunfo. El final fue la retirada del ejército de Meca.

Durante la batalla del Foso los musulmanes vivieron momentos de desesperación y se vieron tentados de abandonar la fe. Así lo refleja el Corán: «Cuando os acosaban por todas partes, cuando el terror os desvió la mirada, se os hizo un nudo en la garganta y conjeturasteis contra Dios. En esa ocasión, los creyentes fueron puestos a prueba y sufrieron una violenta conmoción. Y cuando los hipócritas y los enfermos de corazón decían: '¡Dios y su Enviado no han hecho sino engañarnos con sus promesas!'» (33,10-11).

Tras su triunfo, Muhammad tomó represalias contra los judíos, a quienes responsabilizaba de haber intrigado con los mequíes en contra suya. Mandó al ejército musulmán a la aldea del clan judío de Qurayzah, que resistió numantinamente durante casi un mes. Los judíos manifestaron a Muhammad su deseo de rendirse con algunas condiciones, que no les fueron aceptadas. El Profeta exigía una rendición incondicional, como realmente se produjo. Para evitar que se le responsabilizara de una posible venganza de la sangre, dejó la decisión sobre la suerte de los judíos en manos de Said ibn Muadh, quien —¿presionado por Muhammad?— decretó

20. W. Montgomery Watt, *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, 2004, 144.

la ejecución de todos los judíos del clan de Qurayzah y la venta de los niños y de las mujeres como esclavos. Así se hizo al día siguiente. Salvo algunos judíos que fueron perdonados, la mayoría fueron decapitados y sus cuerpos arrojados a un foso construido a tal efecto. De las mujeres sólo una fue ejecutada, según el testimonio de Aisha[21]. Las demás fueron hechas esclavas junto con los niños. Actuando de esa manera el juez creía que estaba siendo fiel a Dios y a la comunidad musulmana.

En términos políticos se cree que la decisión tomada fue la correcta, ya que el Profeta resolvió con gran celeridad un conflicto sangriento que podía haberse prolongado indefinidamente y hubiera costado más vidas humanas.

W. Montgomery Watt cree que hay que situar el incidente en el contexto de aquella sociedad, que era muy primitiva. Comportamientos violentos similares llevó a cabo, según la Biblia, el rey David, quien masacró de manera inmisericorde a doscientos filisteos, castrándolos y enviando los prepucios al rey de los filisteos. Los salmos narran escenas dantescas: arrojar a los niños contra las piedras, tortura de los judíos a los enemigos.

El comportamiento despiadado del Profeta en esta ocasión no parece que deba entenderse como una muestra de antijudaísmo. Tampoco el islam posterior se mostró antijudío, a diferencia del cristianismo, que sí lo fue, e incluso se construyó contra el judaísmo. Después de la masacre de 627, hubo pequeños grupos judíos que se quedaron en Medina.

Distinto es el parecer de otros autores como Olivier Carré, que considera el episodio contra los judíos de Qurayzah una «carnicería fría y racional» y califica abiertamente a Muhammad de «cruel». A su juicio, esta actuación inaugura una violencia de Estado y de guerra que no existía hasta entonces en Arabia y que consistía en la muerte de todos los varones (holocausto bíblico) y el sometimiento de las mujeres y de los niños a un régimen de esclavitud[22]. Éste será el proceder del fundamentalismo islámico durante siglos, como también el del cristianismo histórico; proceder en ambos casos muy alejado del mensaje espiritual y ético formulado por Jesús de Nazaret en el Sermón de la Montaña, verdadera carta fundacional del cristianismo, y por Muhammad en el periodo de Meca.

## 14. *Peregrinación a Meca*

Respondiendo a un sueño, en marzo de 628 Muhammad decidió hacer la peregrinación menor (*umra*) a la Meca al frente de en torno a 1.600 musulmanes, en son de paz. Iba con la cabeza rapada y vestido de peregrino, no de guerrero, desatendiendo la petición de Umar de que fuera armado: «No llevaré armas —le dijo—. He venido con el único objetivo de hacer la peregrinación». El Corán recoge el sueño del Profeta y la realización

21. Cf. K. Amrstrong, *op. cit*., 288.
22. Cf. *El islam laico. ¿Un retorno a la Gran Tradición?*, 1996, 60.

del mismo: «Dios ha realizado, ciertamente, el sueño de su Enviado: 'En verdad que habéis entrado en la Mezquita Sagrada, si Dios quiere, en seguridad, con la cabeza afeitada y el pelo corto (barba corta), sin temor'. Él sabía lo que vosotros no sabíais (el futuro). Además, ha dispuesto un éxito cercano» (48,27).

Al llegar a las inmediaciones de Meca, los mequíes, convencidos de que Muhammad tenía intenciones hostiles, le hicieron frente con doscientos jinetes que bloquearon el camino. Al final, unos y otros se vieron obligados a negociar y concluyeron el *tratado de Hudaybiyya*. El compromiso fue doble: la retirada de Muhammad y el permiso para peregrinar el año siguiente a Meca.

Dentro de los acuerdos entraba el abandono de las hostilidades entre medinenses y mequíes durante diez años y el compromiso de Muhammad de devolver a Meca a quienes llegaran ante él sin que lo hubiera consentido su tutor (el acuerdo se refería a personas menores). Sin embargo, el tratado establecía que no sería devuelto el seguidor del Profeta que voluntaria y libremente optara por pasarse del lado de Quraysh. Con esta medida Muhammad quería ser consecuente con el principio coránico: «No cabe coacción alguna en religión» (2,256). Se disponía igualmente la libertad de las tribus para establecer alianzas con quienes quisieran, con los mequíes o con los musulmanes.

El tratado constituye, *de facto*, el comienzo de la victoria moral y del triunfo político del islam en el conjunto de la Península Arábiga. Ésa es, al mismo tiempo, la interpretación que ofrece el Corán: «Ciertamente (oh Muhammad), te hemos dado una clara victoria» (48,1). Todas las autoridades musulmanas coinciden en que la sura 48 fue revelada al Profeta en el camino de regreso a Medina.

El año 630 Meca se rindió pacíficamente a Muhammad, quien, al entrar en la ciudad, lo primero que hizo fue ir a la Kaaba y destruir todos los ídolos que había alrededor. Luego visitó los lugares santos que están alrededor de Meca y que, desde entonces, visitan todos los creyentes musulmanes que hacen la peregrinación a la ciudad del Profeta. Después, retornó a Medina. Dos años después, hizo la Peregrinación del Adiós (*hajj*) a Meca, que se convirtió en uno de los cinco pilares del islam, junto con la profesión de fe en el único Dios, la oración (cinco veces al día: amanecer, mediodía, tarde, ocaso, noche) como signo de agradecimiento, la limosna (= impuesto coránico) y el ayuno durante el mes de Ramadán (durante las horas de luz). En contra de una idea muy extendida, pero deformada del islam, la guerra santa no se encuentra entre estos pilares, como veremos más adelante.

Durante los últimos años de la vida de Muhammad se multiplicaron las alianzas con diferentes clanes y se acrecentó su prestigio como jefe. El Profeta fortaleció la organización del Estado para tornarlo más eficaz.

Tras la Peregrinación del Adiós en marzo del año 632, retornó muy debilitado a Medina y siguió dirigiendo la comunidad. Tras una breve en-

fermedad, falleció el 8 de junio, en un casa de adobe y techo de hojas de palma, a los 62 años, en brazos de su esposa Aisha, con quien se había casado siendo casi una niña, y fue enterrado en el aposento de ella, luego santuario y lugar de peregrinación. Murió pobre, sin ningún signo de ostentación, como había vivido. No designó sucesor ni dejó escritas normas para su elección. Sólo encargó a Abu Bakr que dirigiera las oraciones diarias.

## 15. *Muhammad, sólo un Enviado, no Dios ni hijo de Dios*

A diferencia de otros fundadores de religiones y de dirigentes políticos como los faraones en Egipto o los emperadores romanos, que se consideraban seres divinos, dioses, e hijos de dioses, Muhammad siempre se tuvo por un ser humano sin más. No se creía un ángel como tampoco presumía de conocer el misterio de Dios. Sólo era un enviado: «Yo soy sólo un mortal como vosotros, a quien se ha revelado que vuestro Dios es un Dios. Quien cuente con encontrar a su Señor, que haga buenas obras y que, cuando adore al Señor, no le asocie a nadie» (18,110). Su nacimiento y su muerte en nada se distinguieron del nacimiento y de la muerte de cualquier otra persona. Ni él ni sus sucesores quisieron que se le adorara después de muerto, como hacían los cristianos con Jesús de Nazaret, a quien tenían por hijo de Dios. «Oh, pueblo, si adoráis a Muhammad —dijo Abu Bakr a los reunidos tras su muerte—, sepa que Muhammad está muerto... Si adoráis a Dios, Dios está vivo, Dios es inmortal».

En apoyo de esta idea se cita un texto del Corán que no deja lugar a dudas: «Muhammad no es sino un enviado, antes del cual han pasado otros enviados. Si, pues, muriera o le mataran, ¿ibais a volveros atrás? Quien se vuelve atrás no causará ningún daño a Dios. Y Dios retribuirá a los agradecidos» (3,144).

Efectivamente, Muhammad es el Profeta, el Enviado de Dios, cuya misión es comunicar los secretos de Dios, purificar a los seres humanos y darles a conocer lo que no saben, enseñar el Libro, ser un reclamo para los creyentes, anunciar y testimoniar la Buena Noticia (35,45-47). Su misión profética no es única ni exclusiva. Está en continuidad con los profetas anteriores del judaísmo y del cristianismo: Abraham, Moisés, Jonás, Juan Bautista. El mismo carácter de Enviado reconoce el Corán a Jesús de Nazaret: «¡Gente de la *Escritura*! ¡No exageréis en vuestra religión! No digáis de Dios sino la verdad que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y su Palabra, que él ha comunicado a María, y un espíritu que procede de él. ¡Creed, pues, en Dios y en sus enviados! ¡No digáis Tres!» (4,171; cf. 5,75). El texto constituye una crítica a la Trinidad cristiana.

Por mucha admiración, e incluso veneración, que los musulmanes tienen hacia Muhammad, nunca ha sido objeto de culto. Él mismo y los receptores de su mensaje eran conscientes de que es a Dios, y sólo a Él, a quien le corresponden la adoración, la alabanza y la acción de gracias.

La diferencia entre Muhammad y Jesús es clara. Los cristianos creen que Dios se revela en Jesús de Nazaret. Los musulmanes, empero, consideran que Dios se revela en el Corán a través de Muhammad, el Enviado[23]. Los cristianos tienen a Jesús como mediador. Para los musulmanes no existe mediador entre Dios y el creyente. Los cristianos oran a Jesús. Los musulmanes deben orar como el Profeta, pero no orar al Profeta.

### 16. *Experiencia religiosa*

Muhammad era una persona muy religiosa y con claras inclinaciones místicas. Como vimos más arriba, solía retirarse para meditar en una cueva del monte Hira (Yabal al-Nur, Montaña de la Luz) durante el mes de Ramadán. Fue en uno de esos retiros donde, a partir del año 610, recibió las sucesivas revelaciones divinas por la mediación del arcángel Gabriel. En ellas se encuentra el origen del islam, que sólo más tarde, adquiriría relevancia política.

### 17. *Fidelidad a su misión profética y austeridad de vida*

Nada desvió a Muhammad del cumplimiento de su misión profética ni logró cambiar el rumbo de su vida: ni las persecuciones, ni el amor propio herido, ni el perjuicio a sus intereses, ni las maquinaciones contra su persona, ni las persecuciones, ni las jugosas ofertas de los poderosos.

Su estilo de vida fue siempre austero y frugal, incluso cuando llegó a ser la persona más rica y poderosa de Arabia. Esa frugalidad la imponía a la familia. Leemos en el Corán: «¡Oh Profeta! Di a tus esposas: 'Si deseáis sólo esta vida y sus atractivos, hacédmelo saber, que os complaceré y os dejaré ir con libertad decorosamente» (33,28). Según Muhammad Asad, cuando los musulmanes habían conquistado la rica región agrícola de Khaybar y la mayoría de los miembros de la comunidad había mejorado considerablemente sus condiciones de vida, el Profeta, su familia y sus esposas seguían viviendo con el mínimo necesario y llevaban una existencia extremadamente sencilla[24]. A ello cabe añadir su generosidad, que no tenía límites. Solía dar a los pobres buena parte de los ingresos familiares, así como los regalos que le hacían y el botín de guerra. Proverbial fue su generosidad hacia los pobres, esclavos y libertos, quienes primero se convirtieron. Mostraba una especial preocupación y preferencia por los huérfanos, habida cuenta de las penalidades que él sufrió como huérfano de padre y madre. Tenía conciencia de que siendo huérfano, Dios le protegió, de que siendo errante, Dios le guió, de que siendo pobre, Dios le enriqueció. Robar la hacienda a los huérfanos es para el Corán una falta muy grave que Dios castiga con severidad. No oprimir al huérfano era para él el imperativo ético por excelencia (93,10).

23. Cf. W. Montgomery Watt *et al.*, *Le grandi figure dell'Islam*, 1989, 40-51.
24. Cf. *El Mensaje del Qu'ran*, 2001, 633.

Más que un ser sobrenatural al que imitar, Muhammad es, para los musulmanes, un ejemplo moral a seguir.

## 18. *Muhammad y las mujeres*

Muhammad ha sido acusado de mujeriego, libidinoso y de una sensualidad desenfrenada. Como pruebas se alegan que llegó a tener nueve esposas y que a los justos les prometió un cielo lleno de *huríes*. Se tiende a explicar la poligamia del Profeta como una enfermedad sexual. La crítica más dura contra Muhammad es que se casara con la mujer separada de su hijo adoptivo, práctica considerada incestuosa por la tradición preislámica, pero que para el Corán no lo era.

En realidad, el Profeta quería crear una nueva estructura de familia capaz de asegurar siempre la paternidad, y no dejar desprotegidos a los hijos y a las madres. Por otra parte, muchos de los matrimonios del Profeta tenían como objetivo consolidar alianzas, para mantener vinculados a sus colaboradores más directos. Un ejemplo es el matrimonio con Aisha, hija de Abu Bakr.

Muhammad tuvo dificultades para encontrar esposa por su baja posición social. Como ya vimos, pidió a su tío Abu Talib la mano de una hija suya, de su misma edad, y no se la dio poniendo como excusa su falta de preparación.

En el periodo anterior al islam, en Meca, las mujeres eran poco consideradas, peor aún, eran maltratadas y vivían en un régimen de sumisión a los varones. El caso de Muhammad parece distinto: disfrutaba con las mujeres, precisaba de su afecto; mantenía relaciones íntimas; las mujeres eran para él amigas y no sólo amantes[25]. Las mujeres, como veremos en otro capítulo, jugaron un papel fundamental en los inicios del islam: sus esposas Khadija y Aisha, su hija Fátima, la única que le sobrevivió, etc. Aisha, la última esposa, fue una de las figuras más relevantes, reconocidas y respetadas en el islam. De ella dice Medhi Flores en su biografía del Profeta que «tenía un gusto muy desarrollado por las letras y fue una de las más grandes juristas musulmanas. Gracias a ella nos ha sido transmitida una parte importantísima de dichos y hechos del Profeta. Tomó también parte en expediciones militares y mostró un gran talento en cuestiones jurídicas, matemáticas, médicas, literarias y folclóricas»[26]. Como dato peculiar destaca que a Aisha le gustaba el deporte y que, en los momentos de ocio, el Profeta echaba carreras con ella.

Ninguna de las esposas, apunta Karen Armstrong, «parece haberse sentido en absoluto intimidada por su marido», aun cuando no ocultó sus preferencias por Aisha, lo que provocó las quejas de las otras esposas.

En un clima donde la poligamia era habitual, Muhammad fue monógamo durante el tiempo que duró su matrimonio con Khadija. Fueron casi

25. Cf. K. Armstrong, *op. cit.*, 1001.
26. Mehdi Flores, *Muhámmad. El sello de los profetas*, 2006, 151.

veinticinco años. Después se casó con varias mujeres, pero muchos de sus matrimonios tenían carácter político, ya que servían para ampliar la red de alianzas con otras tribus. Por ejemplo, los matrimonios con parientes de jefes de tribus para convertirlos en aliados suyos. Bastantes de sus mujeres eran mayores y/o carecían de protección, y la razón de casarse con ellas era para protegerlas a ellas y a sus hijos.

Sus relaciones con las mujeres parece que fueron armónicas. El Profeta colaboraba en las tareas de la casa. Acostumbraba a consultar a sus esposas a la hora de tomar decisiones importantes de carácter religioso o político. Una de las esposas a quienes pedía consejo era Umm Salama, mujer muy inteligente y con criterio político propio. No puede decirse, por tanto, que las mujeres de Muhammad estuvieran recluidas en la esfera doméstica.

Con Muhammad la mujer logra avances importantes como, por ejemplo, el derecho al divorcio. Pero enseguida surge la pregunta: ¿Puede entenderse también el mantenimiento de la poligamia como un avance o implicaba un estancamiento en las costumbres árabes preislámicas? Ciertamente, el Corán permite la poligamia, pero con el compromiso de ser equitativo y justo con las mujeres y con los hijos: «Casaos con las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro. Si teméis no ser equitativos, casaos con una o con lo que poseen vuestras diestras, las esclavas. Eso es lo más indicado, para que no os apartéis de la justicia» (4,3). Muchos hombres morían en las guerras y sus mujeres e hijos quedaban desprotegidos y necesitaban protección. A través de la poligamia, los hijos y las mujeres se sentían protegidos. La condición era que diesen el mismo trato a todas. De lo contrario el Corán sólo admitía el matrimonio con una mujer. Sin embargo, en la historia del islam, no pocos musulmanes polígamos, empezando por los califas, descuidaron los valores de la protección, la justicia y el trato igual y convirtieron la poligamia en una minusvaloración de las mujeres y en una depravación sexual.

### 19. *Reformador religioso, estratega militar y líder político*

Muhammad puede ser considerado, con toda justicia, como líder y reformador religioso en la línea de otros líderes y reformadores como Moisés, los profetas de Israel, Confucio, Lao-tsé, Buddha, Zaratustra, Jesús de Nazaret, etc. Hace pasar del politeísmo ambiental al monoteísmo, del uso mercantil de la religión a su sentido místico, ético y profético.

Que fue un gran estratega militar lo demostró sobre todo en la batalla de Badr, que ganó aun teniendo un ejército tres veces inferior al mequí, y en la del Foso, cuando fue atacado por el ejército enemigo compuesto por en torno a diez mil mequíes.

Según Karen Armstrong, Muhammad poseía grandes dotes políticas: «transformó completamente las condiciones de vida de su pueblo, lo res-

cató de la violencia infructuosa y de la desintegración y le proporcionó una nueva identidad de la que sentirse orgulloso»[27]. Puso las bases para la unidad de los árabes y cambió el curso de la historia. En síntesis, y según la misma autora, fue, «uno de los hombres más excepcionales de la historia».

27. Cf., K. Armstrong, *op. cit.*, 59.

# 4. PRINCIPALES HITOS EN LA HISTORIA DEL ISLAM

## 1. *Sucesión del Profeta: los califas bien guiados*

### Abu Bakr: opción por los pobres

Muhammad no nombró un sucesor que asumiera la dirección del Estado y continuara su misión profética. Dejaba así la decisión en manos de la comunidad musulmana. Muchos de sus compañeros se dieron cita en el lugar de encuentro de la tribu Banu Sa'idah para elegir entre dos candidatos: uno originario de Medina y otro procedente de Meca. El elegido para que rigiera los destinos religiosos y políticos de la comunidad fue este último, Abu Bakr, suegro, amigo y uno de los más fieles compañeros del Profeta desde el comienzo del islam. Según Ibn Hazm, para la elección se consultó a las mujeres y a los jóvenes de Medina. Gobernó sólo dos años (632-634) y siguió ejerciendo su profesión de mercader por un tiempo. Su discurso de aceptación del cargo era la mejor expresión de la conciencia musulmana. En él invitaba a la comunidad a ejercer el sentido crítico sobre su mandato, declaraba su opción por los pobres, en sintonía con la predicación y la práctica de Muhammad, y pedía obediencia, pero siempre que siguiera los mandatos de Dios y de su Profeta. Muhammad no es Dios, sólo es un Enviado. En quien hay que creer es en Dios.

Hizo expediciones a Siria y Palestina, entonces pertenecientes al Imperio bizantino, y a Iraq, perteneciente al Imperio persa. Los musulmanes árabes le juraron fidelidad al modo como algunas tribus beduinas del periodo preislámico elegían a sus líderes. Tuvo que hacer frente a las tribus de Arabia que, tras la muerte de Muhammad, intentaron separarse de la comunidad musulmana, a veces por seguir a otros profetas o profetisas que decían haber recibido mensajes divinos. Al fin logró la pacificación de las distintas tribus e inició ataques contra Caldea y contra Siria. A los que fueron hacia Siria les trasmitió órdenes bien concretas sobre su comporta-

miento, que resumía en diez mandamientos: 1. No engañéis ni robéis. 2. No seáis traidores. 3. No mutiléis a nadie. 4. No matéis mujeres, ni niños, ni ancianos. 5. No hagáis fuego contra los palmares. 6. No taléis los árboles frutales. 7. No destruyáis las cosechas. 8. No matéis ganado ni camellos, salvo para alimentaros. 9. Sacrificad a los monjes de cabeza rapada. 10. Dejad en paz a los ermitaños.

Estos mandatos estaban muy lejos de los que hubieran podido dar a sus soldados los dirigentes del Imperio persa o bizantino así como de las prácticas destructivas que seguían. Respondía, más bien, al mensaje transmitido por el Profeta en la peregrinación del Adiós: «Todos los musulmanes sois hermanos. Formáis una hermandad. Nada que sea de uno puede ser del otro, a menos que se lo dé de buena gana. Guardaos de cometer injusticias».

## Umar: oración en la iglesia de la Natividad de Belén

El sucesor de Abu Bakr fue Umar ibn al-Jattab, quien gobernó doce años (634-646). De joven fue mercader. Acérrimo adversario del islam, se convirtió cuatro años después de la Hégira al observar los comportamientos injustos de los mequíes contra Muhammad. Se caracterizaba por la rectitud, la severidad y las dotes organizativas. En Medina fue uno de los asesores más cercanos del Profeta. Tomó el título de «Emir de los creyentes», que posteriormente adoptarían los califas. En 635 asedió y consiguió la rendición de Damasco, capital de Siria. Bajo su califato se logró la conquista de Persia y Egipto.

El tratado de capitulación de Jerusalén aseguraba a sus habitantes la conservación de sus vidas y propiedades, de sus iglesias y sus cruces, y el compromiso de no confiscarlas. No obligaba a nadie a abandonar su religión y se comprometía a que ninguna persona fuera molestada por ello. Establecía que los judíos y los cristianos debían pagar los mismos impuestos que en las otras ciudades. Facilitaba la salida a quienes quisieran abandonar Jerusalén, con el derecho a llevarse los bienes muebles, y proporcionaba un salvoconducto para llegar a un lugar seguro. Similares normas se fijaban en la capitulación de Damasco.

La tradición transmite las doce condiciones que Umar fijó a los judíos y a los cristianos para una convivencia en respeto y armonía. Seis de ellas eran de obligado cumplimiento: 1. No hacer escarnio del Corán ni de Muhammad. 2. No tomar en matrimonio mujeres musulmanas. 3. No intentar convertir a los musulmanes a la fe cristiana o judía. 4. No herir a los musulmanes. 5. No robarlos. 6. No prestar ayuda a los enemigos ni a sus espías. Otras seis se recomendaban como deseables: 1. Llevar un vestido especial, al menos una marca amarilla en el vestido. 2. No hacer construcciones de mayor altura que las de los musulmanes. 3. No leer en voz alta las propias Escrituras sagradas (Biblia judía, Biblia cristiana), ni tocar las campanas. 4. No beber vino en público. 5. Ocultar a los puercos de la vista de los musulmanes. 6. Montar en mulos y asnos, nunca en caballos.

El califa Umar introdujo un sistema fiscal innovador: el *kharaj*, impuesto calculado atendiendo a la productividad de la tierra, el *gizya*, impuesto personal a pagar por los que no eran miembros de la comunidad musulmana, como sustitutorio del servicio militar (ya que los no musulmanes no estaban obligados a hacer el servicio militar), y el *zakat*, impuesto exigido a los musulmanes para obras de caridad que se encargaba de repartir el califa.

Umar entró en Jerusalén sobre un camello y recorrió la ciudad acompañado por el Patriarca, quien le invitó a orar en el templo del Santo Sepulcro. Umar tenía una profunda devoción por Jesús de Nazaret, como la tuvo también Muhammad y como expresa reiteradamente el Corán, que lo considera Profeta al mismo nivel que Muhammad. Sin embargo, no era fácil para él aceptar la invitación del patriarca de Jerusalén por tratarse de un templo que rememoraba la muerte y la sepultura de Jesús, ya que los musulmanes creen que a Jesús «no lo mataron ni lo crucificaron» y que «Dios lo exaltó hacia Sí» (4,157), expresión que debe entenderse, según la autorizada interpretación de Muhammad Asad, como «la elevación de Jesús a la gracia especial de Dios», rasgo común a todos los profetas.

Umar se negó a rezar por otro motivo igualmente respetable y favorable a los cristianos: si hubiera rezado en el templo que conmemoraba el sepulcro de Jesús, los musulmanes le hubieran imitado y hubieran ido en masa a rezar, y eso habría creado serios problemas. Fueron entonces la prudencia y el deseo de no causar dificultades a los cristianos las razones que le disuadieron de responder positivamente a la invitación del patriarca de Jerusalén.

Sí aceptó, empero, rezar en el templo de la Natividad de Jesús en su posterior visita a Belén. Además, entregó al patriarca instrucciones escritas sobre la forma de entrar los musulmanes en la mezquita: de uno en uno y reconociendo la preferencia de los cristianos en la entrada al lugar donde nació Jesús. Los lugares vinculados al patriarca Abraham se reservaron a los musulmanes. La mezquita llamada de Umar se construyó sobre la roca en la que, según la Biblia hebrea, Abraham estaba decidido a sacrificar a su hijo Isaac, en cumplimiento de la voluntad de Dios y, según el Corán, iba a ser sacrificado Ismael.

Cuando llamaba a los fieles a la oración matutina en la mezquita de Medina, Umar fue asesinado por un esclavo persa de nombre Abu Lu'Lu'a que lo consideraba un tirano. Fue enterrado junto a Muhammad y Abu Bakr.

## Uthman ibn Affan: compilación del Corán

Tras la muerte de Umar, se reunió el Consejo formado por Alí ibn Abu Talib, Talha, Abd-al-Rahman, Uthman ibn Affan, Al-Zubayr y Saad para elegir sucesor. Los candidatos eran dos: Alí y Uthman. Tras consultar a los caudillos de todos los clanes y a los miembros cualificados de la comunidad medinense, la elección recayó en Uthman ibn Affan, casi septuagenario, rico mercader perteneciente al clan omeya. Los omeyas eran los más en-

carnizados adversarios de Muhammad en Meca. Uthman se convirtió muy pronto al islam. Para ello tuvo que enfrentarse con su propia familia. Estuvo casado con dos hijas del Profeta: primero con Ruqayya, que falleció, y después con Um Kulzam. En vida de Muhammad, su influencia en la comunidad musulmana fue escasa. Uthman gobernó diez años (346-356). Durante su mandato se manifestaron las diferencias entre las comunidades musulmanas con distintas escuelas de pensamiento.

El islam se expandió por el norte hasta las montañas de Taurus y del Cáucaso, por el oeste hasta Trípoli, por el este hasta las actuales tierras de Pakistán. Conquistó Rodas (Chipre). Hizo importantes avances por el norte de África. Se internó hasta Jurasan, la región más oriental del Imperio persa, hasta llegar al actual Afganistán. Una de las realizaciones más relevantes del califato de Uthman fue llevar a cabo la redacción autorizada y oficial del Corán (652), que reemplazaba a las diferentes compilaciones que circulaban ya por entonces, incluida la de Alí. Fue acusado de nepotismo por haber nombrado a muchos miembros de su familia para cargos directivos. La corrupción se instaló en la cada vez más rica y poderosa Administración. Esto provocó un fuerte descontento y malestar en algunos sectores musulmanes. Uthman fue asesinado en su casa por un grupo de insurgentes mientras recitaba el Corán.

Con los tres primeros califas se mantuvo la unidad de la Umma, se consolidaron los éxitos de la época del Profeta y se salvaguardaron las conquistas sociales, económicas y políticas.

## Alí ibn Abu Talib: *la* fitna

El cuarto califa fue Alí ibn Abu Talib casado con Fátima, hija de Muhammad, cuyos hijos fueron los únicos descendientes directos del Profeta. Era una persona humilde, piadosa y de carácter contemplativo. Con la elección de Alí como califa tuvo lugar la escisión de la comunidad musulmana por la sucesión del Profeta en dos tendencias que perduran hasta hoy: los sunnitas, tendencia mayoritaria, que acepta la Sunna y los cuatro primeros califas llamados «bien guiados»; los shiítas, partido de Alí, que sólo reconocen a éste como sucesor legítimo del Profeta. Alí fue, junto con Khadija y Abu Bakr, uno de los primeros creyentes del islam. Es considerado por los shiítas el primer imán y califa, apoyándose en tres argumentos: su parentesco con Muhammad —eran primos—; su matrimonio con Fátima, la hija del Profeta; su nombramiento como sucesor de Muhammad por el propio Profeta. Los shiítas se basan en una declaración de Muhammad por el camino hacia Medina, cuando volvía de su última peregrinación a Meca en marzo del año 632 en el estanque de Khumm: «Aquel de quien yo soy señor es aquel de quien también Alí es señor». Los sunnitas dan otra interpretación de este hadiz y de otros textos del Corán que se refieren a la sucesión del Profeta. Durante el mandato de Alí el islam logró el dominio sobre los antiguos territorios sasánidas de Asia central.

El oponente de Alí en la sucesión fue Mu'awiyya ibn Abu Sufyan, entonces jefe de los omeyas y gobernador de Siria. Era hijo de Abu Sufyan, dirigente de los omeyas que persiguieron a Muhammad en Meca y que luchó contra los musulmanes en la célebre batalla de Uhud, donde participó la madre de Mua'wiyya, que trató con saña a los cadáveres de los muertos musulmanes. Abu Sufyan se convirtió al islam tras la entrada de Muhammad en Meca. Mu'awiyya llegó a ser primero secretario de Muhammad. Acusó a Alí de ser cómplice del asesinato de Uthman y quiso vengarlo. Comenzaba así la lucha entra las dos facciones, la de Alí y la de los descendientes de Uthman. Es lo que los historiadores llaman la «gran rebelión» (*al-fitna al-kubra*), que dura hasta nuestros días.

El mismo año en que fue elegido Alí como califa, 656, tuvo lugar la primera revuelta de Mua'wiyya en Basora (Iraq) contra él, que fue apoyada por Aisha, la esposa del Profeta capturada y llevada a Medina. La revuelta fue sofocada. Alí estableció la capital en al-Kufa. Al año siguiente, se produjo la crudelísima guerra dentro del islam, cuya batalla principal tuvo lugar en Siffin (Iraq). Alí se sometió al arbitraje y se adoptaron los acuerdos de paz. Las divisiones giraban sobre cuestiones de autoridad y legitimidad, formas de liderazgo, cuestiones políticas, religiosas, filosóficas y éticas, así como sobre la naturaleza y actuación de la comunidad.

Los *kharijíes* (= seccesionistas), partidarios de Alí, no aceptaron el arbitraje y le retiraron el apoyo. Este grupo estaba formado por musulmanes que entendían el islam como una fraternidad regida por Dios y se mostraban contrarios al gobierno monárquico de carácter sucesorio. Eran partidarios de deponer al califa si se comportaba despóticamente e incluso de asesinarlo. Alí los masacró el año 658, en una actuación despiadada, muy criticada entonces. Mu'awiya siguió ejerciendo el gobierno en Siria de manera autónoma. Alí y Mu'awiya sufrieron un atentado el año 661, el mismo día y a la misma hora, cuando llegaban a sus respectivas mezquitas: Alí a la mezquita de al-Kufa, Mu'awiya a la de Damasco. La agresión a ambos fue obra de los *kharijíes*, que querían salvar la unidad del islam, amenazada por los enfrentamientos entre ambos líderes. Alí murió de resultas del atentado y fue enterrado cerca de al-Kufa, lugar de la posterior ciudad de Najaf, que se convirtió en centro de peregrinaciones de los shiítas. Mu'awiya sobrevivió al atentado, se autoproclamó califa y nombró sucesor a un hijo suyo, en contra de la práctica electiva de los cuatro primeros califas. Se había consumado la ruptura definitiva de la Umma.

### 2. *Expansión musulmana bajo los cuatro primeros califas*

El islam se extendió por Siria (con Damasco y Jerusalén), hasta entonces cristiana, por el Imperio sasánida (con Mesopotamia y Azerbaiyán) y por Egipto, que era cristiano.

Kairuán (Túnez) fue la primera ciudad fundada por los musulmanes en el norte de África y se convirtió en ciudad campamento del ejército

árabe. Constituyó la base de las posteriores operaciones militares contra beréberes y bizantinos. Hoy Kairuán es la cuarta ciudad santa del islam, tras Meca, Medina y Jerusalén.

Jerusalén fue conquistada el año 638. Tras la destrucción de Jerusalén por los romanos el año 135, los judíos no podían entrar en la ciudad. Con los musulmanes sí pudieron hacerlo. Por eso, la conquista musulmana de Jerusalén fue para ellos una liberación. En Jerusalén se encuentra la cúpula dorada de la Roca, extraordinaria obra arquitectónica construida entre 691 y 692, «la más antigua, hermosa y perfecta de la arquitectura islámica», al decir de Hans Küng.

Los cristianos y los judíos en las tierras conquistadas por el islam no tenían que convertirse a la nueva religión, pero estaban obligados a pagar impuestos para financiar al Estado. La flexibilidad del Corán para con las religiones y el respeto de los califas hacia las creencias religiosas de los territorios conquistados influyó sin duda en la celeridad de la expansión del islam. Otro de los factores que intervinieron en tan rápida conquista fue la política conquistadora y colonizadora de las elites mequíes y medinenses por el control de las violentas tribus beduinas. Determinante fue la fuerza espiritual de la nueva religión, que proporcionaba a los musulmanes firmeza en la fe, conciencia de misión salvadora, motivación religiosa para luchar y morir, y justificación moral de sus conquistas. Sin embargo, la preocupación fundamental de los califas quizás fuera la expansión territorial del Estado islámico, más que la propagación de la fe.

### 3. *Los Omeyas (661-750)*

Alí no consiguió defender sus derechos frente al omeya Mua'wiyya, que gobernaba en Siria, y triunfó la tribu de los omeyas, enemigos encarnizados de Muhammad. Con ellos tuvo lugar la conquista de la mayoría de los territorios más identificados con el islam. Los omeyas trasladaron su residencia a Damasco, que se convirtió en la capital del Imperio musulmán. Unificaron las tribus y crearon un Estado centralista. Su gobierno se caracterizó por el despotismo. A pesar de ser derrotados por los abbasíes, uno de los miembros de la dinastía omeya, Abd al-Rahman I, fundó un emirato independiente en la Península Ibérica, el de Córdoba (756-929).

Los omeyas sustituyeron la primera comunidad islámica por la monarquía imperial árabe y pasaron de ser los «vicarios de Dios» al principio dinástico hereditario. Basaron, por tanto, la estabilidad del califato en la herencia, y no en la elección democrática ni en el consenso, lo que suponía contravenir la tradición del Profeta y de los primeros califas. Se impuso así un sistema prepotente y dictatorial. Los shiítas nunca concedieron legitimidad a la nueva dinastía y se aliaron con los hachemíes, que era un clan de la familia del Profeta, excluidos también de la sucesión. Durante su mandato se produjo una islamización de la vida pública: moneda, arte, derecho, como demostración palpable del triunfo del islam sobre la Bizancio cristiana.

Mu'awiya nombró sucesor suyo a su hijo Yazid, quien fue proclamado califa en Damasco. Husayn, hijo de Alí y nieto del Profeta, se movilizó contra Yazid al frente de seiscientos seguidores suyos, que fueron cercados. Tras varios intentos negociadores, Husayn y muchos de sus familiares fueron masacrados el año 680 por los omeyas en Kerbala (ciudad sagrada de Iraq, donde se encuentra el mausoleo de Husayn). Desde muy pronto, Husayn fue venerado como mártir, y su tumba se convirtió en lugar de peregrinación. Los shiítas se afirmaron en sus convicciones y reforzaron su movimiento, hasta convertirse en la segunda tendencia más influyente en el islam. Hoy representan más del 10% de los musulmanes, con presencia mayoritaria en Irán e Iraq y muy significativa en Egipto. Alí, su hijo Hussayn y sus descendientes se convirtieron en imames y fueron venerados como mártires y envueltos en una aureola de santidad.

Social y económicamente, los omeyas son reconocidos como buenos administradores. Desde el punto de vista cultural cabe destacar dos aportaciones importantes. Por una parte, pusieron las bases de un importante movimiento intelectual en los diferentes campos del saber: filosófico, religiosos, jurídico, cultural, que llevarían a feliz término los abbasíes. Por otra, adoptaron el árabe como lengua oficial. «Los noventa años de duración del califato omeya —reconoce Dolors Bramon— fueron los de la máxima preponderancia del pueblo árabe en la historia de la humanidad»[1].

Dos son las principales críticas que se dirigen contra la dinastía omeya: por una parte, el no haber logrado imponer en las tierras conquistadas de manera plena las orientaciones y normas del islam; por otra, su estilo de vida secularizado. Sin embargo, no pocas de las valoraciones negativas en torno a ellos deben ser matizadas, ya que la historia de su reinado fue escrita para vanagloria de los abbasíes y bajo su control.

Durante la dinastía de los omeyas el Imperio islámico logró una gran expansión, desde la India y la frontera con China hasta Marruecos y España (desde el Himayala a los Pirineos). Es quizás la marcha más larga, rápida y duradera de la historia.

### 4. *Dinastía abbasí (750-1258)*

La alianza de los shiítas con los hashimíes se extendió hasta Iraq. Allí Abu al-Abbas al-Saffah, fundador de la dinastía abbasí y descendiente de un familiar de Muhammad, inició la rebelión contra los omeyas y fue proclamado califa en la mezquita de al-Kufa, donde había sido asesinado Alí. El año 750 derrotó al califa omeya Marwan II (744-750) y eliminó a toda su familia. De la matanza escapó un miembro de la familia omeya, Abd al-Rahman, que llegó hasta la Península Ibérica, donde refundó la dinastía omeya. Los califas abbasíes se reclamaban legítimos herederos del Profeta, por su descendencia de al-Abbas, tío de Muhammad. Llegaron con talante

1. D. Bramon, *Una introducción al islam*, 2002, 53.

más conciliador. Trasladaron la capital del Imperio musulmán a Bagdad, ciudad multicultural, que se convirtió en centro político y económico y punto de referencia del mundo musulmán. Era, sin duda, la ciudad intelectualmente más avanzada donde personalidades árabes y no árabes contribuyeron al desarrollo de la cultura islámica. La política seguida por los abbasíes se caracterizó por la interacción cultural con otros pueblos. Prueba de ello fue la traducción del Corán al pahlevi iraní[2].

Los abbasíes reconstruyeron el Imperio sobre bases islámicas. El islam dejó de ser sólo una religión árabe y se convirtió en universal. Frente a la fidelidad árabe tribal se impuso la fraternidad y el orden islámico universal. En la primera época abbasí se configuró el islam clásico y una civilización específicamente islámica: árabe clásico, estilo de vida persa, filosofía y ciencias helenísticas. Los historiadores suelen hablar de la época dorada del islam bajo los califatos de Harun al-Rashid (786-809) y de al-Mamun (813-833).

El conocimiento y la educación se consideraban las bases de la civilización musulmana. La educación era una síntesis armónica entre el saber persa y la cultura griega. Se produjo un desarrollo y un florecimiento en todos los campos del pensamiento, del arte, de la cultura, de la ciencia: física y química como ciencias experimentales; medicina y atención sanitaria, educación gratuita (*madrasas* = «lugar de estudio», cuya función principal era la enseñanza superior; *jamia* = universidades: la más antigua es al-Azhar, de El Cairo, fundada el año 970), derecho, literatura, teología. Tuvieron lugar importantes innovaciones en matemáticas, astronomía y trigonometría. Se potenciaron la edición y venta de libros y las librerías. La civilización abbasí fue muy superior a la cristiana europea. Pero el lujo y el absolutismo fueron mayores que en la época de los omeyas.

Durante los siglos IX y X se hizo la configuración completa de la Shari'a y tuvo lugar el desarrollo del derecho islámico con varias escuelas de jurisprudencia, unas más liberales y otras más tradicionalistas: malikita: más rigurosa; hanafita: más liberal; shafiíta: intermedia; hanbalita: la más rigurosa.

La teología logró su forma clásica: intentaba explicar la naturaleza del islam conforme a la razón. Surgió una especie de teodicea: concepción racional de la trascendencia de Dios, de la libre voluntad humana y de la condición creada del Corán. Se produjo un intenso debate en torno a la prioridad del Corán sobre la razón o viceversa, que dio lugar a dos tendencias: tradicionalismo y racionalismo. Una de las escuelas teológicas más innovadoras fue la *mutazilita*, que defendía la idea del libre albedrío, objeto de una viva polémica durante casi todo un siglo. A ella me referiré más detalladamente en el capítulo dedicado a las tendencias dentro del islam[3].

2. Cf. Gamal Abdel-Karim, *Ciencia del Islam desde los orígenes hasta hoy*, 2005, 98.
3. Cf. Mahmud Sobh, *Historia de la literatura árabe clásica*, 2002.

Se desarrollaron corrientes de pensamiento que fomentaron el razonamiento y el sentido crítico. Un ejemplo son los principios que se conocen como *Fiqh al-Akbar* formulados por Abu Hanifa, fundador de la escuela hanafita:

> No consideramos a nadie infiel por sus pecados: tampoco negamos su fe. Aprobamos lo que es justo y rechazamos la maldad. Lo que te es concedido, nadie en el mundo te podría quitar; y lo que se te niega, nadie podrá dártelo. No rechazamos a ninguno de los compañeros del mensajero de Dios; tampoco seguimos de forma exclusiva a ninguno de ellos. Dejamos el asunto de Uthman y Alí en manos de Dios, quien conoce el secreto de las cosas ocultas. Es mejor profundizar en el conocimiento religioso que en el saber y la jurisprudencia. La diferencia de opiniones es un don de la gracia divina[4].

## 5. *El proceso de fragmentación*

Muy pronto empezaron a crearse estados independientes dentro del islam: emirato, primero, y después, califato omeya de al-Ándalus (756-929; 929-1031), emiratos autónomos en el Magreb (761-828); fragmentación de Persia en varias dinastías (820-999), dinastía fatimí primero en la zona tunecina y después en Egipto (siglos X-XII). Poco a poco se fue produciendo la desintegración del imperio abbasí y el sometimiento a los turcos, dando lugar al surgimiento de una dinastía turco-musulmana en Egipto y Siria.

## 6. *Esplendor filosófico, teológico y místico*

Desde el siglo X hasta mediados del XIII tuvo lugar un gran florecimiento intelectual y religioso dentro del islam, en el que destacan la filosofía y la mística, como dos caminos de conocimiento de Dios[5]. En el primero brillan con luz propia Avicena y Averroes; en el segundo, al-Ghazzali, Ibn al-Arabi y Rumi, entre otros. El Corán no contrapone fe y conocimiento. Dios, dice una de las aleyas, no se irrita con los que no creen, sino con los que no piensan. A este pensamiento hay que sumar uno de los hadices que afirma: «Al que busca el conocimiento, Dios le muestra el camino del Paraíso. Estudiar es un acto de piedad. La tinta del sabio es más santa que la sangre de los mártires».

Abu Alí Husayn ibn Sina (Avicena) (980-1037) nació en la provincia de Bukhara (Turquestán) en el seno de una familia acomodada. Su padre era persa y su madre de origen turco. El padre, gobernador de la región, le proporcionó una educación exquisita. Fue ciertamente un niño precoz. Desde muy joven se inició en aritmética, geometría, lógica, astronomía y

4. Tomo la cita de Z. Sardar y M. Wyn Davies, *Insallah. Comprender el islam*, 2004, 90.

5. Cf. M. A. Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, 2001; Íd., *El legado filosófico árabe*, [2]2006.

en el estudio del Corán, que, según algunos testimonios, memorizó cuando tenía diez años. Posteriormente estudió filosofía y medicina. Antes de cumplir los veinte años ya desarrollaba actividades políticas, practicaba la medicina y escribía textos filosóficos. Tuvo una vida azarosa e itinerante. Fue visir en la corte del emir Hamadanibn Nuh III ibn Mansur, que contaba con una excelente biblioteca, donde Avicena enriqueció sus conocimientos con la lectura de numerosos libros de distintas disciplinas. Mantuvo relación con pensadores cristianos y tuvo entre sus discípulos seguidores del mazdeísmo. Estuvo preso en la fortaleza de Fardagan. En los últimos años fue médico y asesor del emir de Ispahán, muy interesado por la filosofía. Avicena contó con un fuerte rechazo entre los dirigentes religiosos, que criticaron su filosofía y le acusaron de llevar una vida licenciosa.

Avicena es uno de los ejemplos más emblemáticos del sabio medieval que poseía un conocimiento de todos los saberes, científicos, humanísticos y filosóficos. Estudió la *Lógica* de Aristóteles, la *Geometría* de Euclides, y la *Geografía* de Ptolomeo. Ejerció la medicina con gran éxito, hasta llegar a ser uno de los médicos más reputados de su tiempo. Desarrolló un sólido sistema de pensamiento que incluía todos los campos del conocimiento: metafísica, lógica, psicología, teología, mística, ascética, astronomía, retórica, música, poética, etc. Su obra escrita es muy extensa: se aproxima a los cien libros sobre los temas más diversos: aritmética, botánica, física, geometría, gramática, política, teología, zoología, poética.

Su libro más popular es el tratado de medicina *Canon*, considerado la obra fundamental de terapéutica y el manual de medicina utilizado durante varios siglos tanto en Europa como en el mundo árabe. Una de sus obras filosóficas más importantes es *La curación*, en la que aplica la curación y el gobierno del cuerpo al terreno del entendimiento. En la mística destaca *Hajj ibn Jaqzan*, relato de su viaje hacia el Oriente místico. En versión latina tenemos, entre otros libros, *Compendium de anima*, *Aphorismi de anima*, *De divisionibus scientiarum* y los tratados agrupados bajo el nombre de *Metaphysica*.

Los estudiosos coinciden en destacar la unidad del pensamiento de Avicena y en que no puede hablarse de un cambio revolucionario sino sólo «de una variación dentro del sentido general», pero constatan, igualmente, la existencia de dos maneras de exponer su pensamiento: «el filosófico-científico y el esotérico-simbólico»[6].

Al principio no le resultó fácil entender a Aristóteles. En su autobiografía confiesa que tuvo que leer la *Metafísica* del filósofo griego más de cuarenta veces. Llegó incluso a aprenderla de memoria sin comprender su sentido. Fue a través de su maestro al-Farabi[7], dice, como llegó a la com-

6. Cf. M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* I. *Desde los orígenes hasta el siglo* XII *en Oriente*, 2000, 227.

7. Cf. Al-Farabi, *La ciudad ideal*, 1985; Íd., *Obras filosóficas y políticas*, 2008; Íd., *El camino de la felicidad*, 2003.

prensión del libro, hasta convertirse en uno de los principales continuadores de la filosofía aristotélica. Precisamente Avicena ordena los saberes al modo aristotélico en dos clases: los teóricos y los prácticos. Los primeros comprenden la matemática, la física o ciencia de la naturaleza y la metafísica, y tienen como objetivo perfeccionar la facultad intelectiva del alma. Los saberes prácticos engloban la política y la ética. Como buen aristotélico cree que el ser está en la raíz de todas las cosas. De él se ocupa la metafísica, que es el saber primero y fundamental, en otras palabras, la Filosofía Primera, que lleva a los primeros principios y al principio de todos ellos, que es Dios. Por eso se llama también «ciencia divina».

Más que demostrar a Dios, lo que hace Avicena es mostrarlo. Y ello a través de cuatro vías: el movimiento, la causalidad, la distinción de lo posible y necesario, y el análisis de lo que significa «ser». En realidad, el filósofo musulmán no se plantea de manera explícita el problema de las pruebas de la existencia de Dios, sino que intenta probar que «la existencia necesaria pertenece al ser necesario» y que la unicidad es su característica principal. Posteriormente, la escolástica cristiana interpretó la existencia del ser necesario por sí mismo como una prueba explícita de la existencia de Dios.

Para Avicena y los pensadores musulmanes, la tarea de la filosofía es revisar la religión a la luz del entendimiento de las personas intelectualmente más avanzadas y, sin negar la inspiración, dar el protagonismo a la demostración. En una sugerente interpretación de la filosofía árabe-musulmana, el filósofo Ernst Bloch afirma que «para Avicena, y más rigurosamente aún para Averroes, la suprema encarnación del espíritu humano no es Muhammad, sino Aristóteles» interpretado con frecuencia «a la luz del neoplatonismo e incluso de las doctrinas gnósticas»[8].

Lo que mejor caracteriza a Avicena y da consistencia a su recuerdo, a juicio de Bloch, es la línea que lleva de Aristóteles no a Tomás de Aquino, sino a Giordano Bruno y sus continuadores, configurando así la llamada *izquierda aristotélica* por sus correspondencias con la izquierda hegeliana. Lo que define a dicha izquierda, según esta interpretación, es un concepto dialéctico y dinámico de materia. En contra de la idea de que lo posible no es existente mientras no esté realizado, Avicena afirma que «la materia está constituida de modo que se puede decir que estriba en sí misma en virtud de la potencia y que es existente»[9]. El fundamento del mundo no hay que buscarlo en Dios, sino en la posibilidad real-materia. Lo posible, condición previa de lo real, comenta Bloch, presupone, a su vez, un sujeto que encierre en sí la posibilidad de engendrarse. Este sujeto es la materia, que en cuanto condición previa del mismo surgir no puede haber surgido a su vez, sino que es, por el contrario, originaria e increada desde la eternidad. El concepto de materia posee en la izquierda aristotélica una

8. E. Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, 1966, 18-19; cf. J. J. Tamayo, *Religión, razón y esperaza. El pensamiento de Ernst Bloch*, 1996, 67 ss.

9. *Ibid*., p. 75.

riqueza de la que carece en la tradición mecanicista, donde está ausente tal procesualidad y la dialéctica.

Avicena supo valorar en toda su importancia la experiencia mística, a la que no se podía acceder por vía racional abstracta o por procesos lógicos, si bien era coincidente con las categorías de los *faylasuf*. Para él, la *falsafa*, la piedad y la mística son perfectamente armonizables.

De Ahmad ibn Rusd (Averroes) (1126-1198) me ocuparé en el capítulo dedicado al islam en España. Baste decir aquí que defendió un racionalismo crítico de la fe crédula y llevó a cabo un gigantesco esfuerzo intelectual por armonizar fe y razón. Precisamente en ese campo ejerció una gran influencia en pensadores judíos y cristianos como Maimónides y Tomás de Aquino.

En la mística destacaron, entre otros, Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali (1055-1111), Mawlana Jalal al-Din al-Balji (Rumi) (1207-1273) y Unhya al-Din es Muji al-Din al-Arabi (1165-1240) (de él me ocupo en el capítulo dedicado al islam en España).

Al-Ghazzali (1055-1111), nacido en Thus (Persia), fue un prestigioso teólogo, jurista y sufí. Ejerció la docencia del derecho en la madrasa Nizamiya, en Bagdad. Tenía un profundo conocimiento de los filósofos griegos, que luego utilizaría para criticar la filosofía. Sufrió una profunda crisis, que le dejó paralizado y sin habla, hasta el punto de renunciar a ejercer la profesión. Abandonó Bagdad y fue a Jerusalén, donde vivió una intensa experiencia sufí. Retornó a Iraq en 1105 con el propósito de reformar la religión. Entre sus obras más importantes e influyentes cabe citar: su bella biografía *La liberación del error*, *La refutación de los filósofos*, que tuvo su réplica en la obra de Averroes *Refutación de la refutación*, y *El renacer de las ciencias religiosas*, uno de los libros más influyentes del islam sufí, que llegó a ser el texto musulmán más citado tras el Corán y los hadices.

Al-Ghazzali clasifica a los buscadores de la verdad en cuatro grupos: los teólogos, que se guían por la fe y la razón; los alegoristas, que creen poseer un sentido secreto revelado por un ser infalible; los filósofos, que sólo aceptan pruebas lógicas; los místicos, que dicen llegar a la presencia de Dios y tener un conocimiento directo —una percepción, mejor— de la verdad. Él pertenece al grupo de los místicos. En *La refutación de los filósofos* critica diferentes proposiciones que los filósofos consideran ciertas, como la eternidad de la materia, del tiempo, del movimiento y del mundo, y la imposibilidad de demostrar que el alma humana es una sustancia espiritual y que subsiste sin el cuerpo. Los filósofos más criticados en este terreno son Aristóteles y Avicena, a quien considera el más peligroso de todos.

Para al-Ghazzali, las pruebas de la teología y de la *falsafa* no proporcionan certeza alguna sobre lo divino; los únicos caminos que conducen al conocimiento de Dios son la oración y el ritual. Al-Ghazzali interpreta las normas de la Shari'a que regulan los distintos momentos de la vida desde una perspectiva ética y religiosa con el objetivo de fomentar en los creyentes musulmanes una conciencia viva de lo divino.

Sin embargo, al-Ghazzali no estaba en contra de la ciencia. En su obra *El renacer de las ciencias religiosas* defendió una teoría integradora de las distintas disciplinas: teología, derecho, ética y derecho.

Otro importante místico musulmán fue Mawlana Yalal al-Din al-Balji, conocido en Occidente como Rumi (1207-1273), «sufí ebrio», experto en derecho, teología y literatura árabe y persa, poeta del éxtasis y maestro espiritual de derviches. Su espiritualidad se caracteriza por un sentimiento de abandono cósmico y de separación de Dios. Precisamente el dolor provocado por esa separación llevaba al ser humano a la búsqueda religiosa. El egoísmo oculta la realidad y la liberación del egoísmo lleva al descubrimiento de Dios[10]. De entre los muchos caminos que conducen a Dios, él eligió la danza, la música y la poesía: estas dos últimas muy presentes en la cultura persa. Una de las grandes aportaciones de Rumi es su *corpus* poético de más de cincuenta mil versos. En dicho *corpus* destaca su libro *Mathnawi*, considerado una especie de «Corán místico en lengua persa», que fue «el manual de los sufíes de Bosnia y la Turquía Moderna hasta las riberas del Ganges en India»[11] y es hoy fuente de inspiración de la mística islámica. En él aparece la filosofía mística del poeta persa que rezuma tolerancia y universalismo integrador de las diferencias.

### 7. *Las cruzadas: guerra santa y choque de civilizaciones*

Las peregrinaciones de los cristianos a Jerusalén continuaron, aun después de la conquista de la Ciudad Santa por los musulmanes. Los cristianos de Palestina y los peregrinos eran respetados. Sin embargo, bajo la dominación de los fatimíes, los peregrinos cristianos fueron objeto de agresiones. Por eso surgió la idea de liberar Jerusalén de los musulmanes y recuperarla para la cristiandad. Quien primero expresó esa idea fue el papa Silvestre II en la declaración «Lamentación sobre Jerusalén destruida». De ella surgen las cruzadas, consideradas por la apologética cristiana como «la más ideal y grandiosa hazaña de la Edad Media»[12].

Las cruzadas fueron una guerra santa indulgenciada, una mezcla de guerras de religión y de conquista. Fue la respuesta de la Europa cristiana al islam a lo largo de casi dos siglos. En total fueron siete expediciones mayores y otras menores, con la participación de dos millones de cruzados, dispuestos a ofrecer su vida por la recuperación de los «Santos Lugares».

Fines de las cruzadas fueron la conquista de Tierra Santa, la defensa del Occidente contra la presencia del islam y la unión de los cristianos orientales con la Iglesia de Roma. Como resortes intervinieron los siguientes factores: el influjo de la autoridad de los papas y su esfuerzo en mantener-

10. Cf. K. Armstrong, *El islam*, 2001, 160.
11. H. Bárcena, «Un pájaro persa llamado Rumi»: *El Ciervo* (septiembre-octubre 2007), 39.
12. J. Marx, *Compendio de Historia de la Iglesia*, 1958, 345.

la, con la concesión de indulgencia plenaria para quienes participaran en ellas; el entusiasmo del pueblo cristiano por la honra y la grandeza de la fe cristiana; el fervoroso deseo de la propia salvación a través del martirio.

La primera cruzada (1095-1099) estuvo liderada primero por campesinos franceses y alemanes —que fueron derrotados por los musulmanes— y, después, por el duque francés Godofredo de Bouillon al frente de cuatro ejércitos europeos. Fue éste quien conquistó Jerusalén el 14 de agosto de 1099, causando miles de muertos judíos y musulmanes[13], y fundó el reino de Jerusalén a imagen y semejanza de las monarquías feudales europeas.

La segunda cruzada (1147-1149) fue convocada por el papa Eugenio III y por Luis VII de Francia y se desarrolló bajo mando francés y alemán con el objetivo de conquistar Damasco. Fue predicada por Bernardo de Claraval con llamadas a los cruzados para no desfallecer en el intento. «Los *pullanos*, los barones de Palestina, hijos degenerados de los primeros cruzados, se dejaron sobornar por el enemigo y frustraron el éxito de la expedición», comenta el historiador Marx[14]. El fracaso de la cruzada desanimó a Occidente y provocó la reacción musulmana que logró la conquista de Jerusalén en 1187 bajo la dirección de Saladino, que, a diferencia de los cristianos en la primera cruzada, fue muy respetuoso con los cristianos y los judíos de la ciudad.

El fervor de los cruzados se inflamó de nuevo gracias a la llamada de los papas Gregorio VIII y Clemente III y se convocó la tercera cruzada (1189-1192), predicada por Guillermo de Tiro y liderada por el emperador Federico Barbarroja, que contó con la participación de Ricardo Corazón de León y Felipe Augusto. Ambos hicieron el viaje por mar; el anciano Barbarroja avanzó por tierra al frente de 100.000 cruzados. Federico logró la victoria sobre el sultán de Iconio, pero falleció ahogado en las aguas de Calicadno (Cilicia). Ricardo Corazón de León conquistó Chipre y fundó allí un reino cristiano. Pero los cristianos se desvanecieron delante de Tolemaida. Los cruzados franceses y alemanes volvieron a Europa. Ricardo Corazón de León hizo las paces con Saladino y también retornó a Europa. Entre los resultados beneficiosos de la cruzada para los cristianos están la fundación del reino de Chipre, la autorización a visitar Jerusalén y una tregua por tres años.

La cuarta cruzada (1202-1204) fue convocada por Inocencio III con el objetivo de conquistar Egipto. En ella prevalecieron los intereses comer-

13. «Desgraciadamente, las fuentes contemporáneas no permiten ningún género de duda sobre el hecho de que los conquistadores del Santo Sepulcro, al tomar Jerusalén, derramaron sangre a raudales, no perdonaron a mujeres, niños, ni ancianos, siempre que se tratase de ‘infieles’. Cierto es que, aparte de crueles asesinatos y saqueos, también nos informan de obras de piedad, penitencia y viva fe. Estos informes, sin embargo, son tan poco diferenciados que resulta difícil establecer si de hecho (y en qué medida) a los saqueos y asesinatos siguió una conversión interior» (J. Lortz, *Historia de la Iglesia* II, 1982, 387).

14. J. Marx, *Compendio de Historia de la Iglesia*, 350.

ciales venecianos sobre cualquier otra motivación religiosa. De manera absurda se fundó el conocido como Imperio bizantino latino, que imposibilitaba en la práctica el logro de la unión con los griegos. Entre 1212 y 1214 tuvo lugar la cruzada de los niños en medio de un fervor incontrolado y suicida: 20.000 niños alemanes y 15.000 niños franceses. Muchos de ellos fallecieron; otros fueron vendidos como esclavos y los demás fueron obligados a volver.

Bajo el impulso de Inocencio III, el IV concilio de Letrán, celebrado en 1215, acordó la convocatoria de la quinta cruzada (1217-1221). Para su financiación se exigió al clero un impuesto del 20% de sus rentas durante tres años. Se concedía indulgencia plenaria a los cruzados y a quienes apoyasen la cruzada. El papa se encargaba de proteger los bienes de los cruzados y de pagar, junto con los cardenales, un diezmo de sus rentas. Los cruzados conquistaron Damietta (Egipto). El sultán al-Kamil prometió darles a cambio Jerusalén. Los cruzados, que contaban con la ayuda de Federico II, rey de Alemania y de Sicilia, obligado con voto a la cruzada, rehusaron la oferta confiando en conquistar todo Egipto. Federico II, empero, incumplió su palabra. Los cruzados se vieron en apuros agravados por una terrible peste y tuvieron que comprar su libertad para volver a sus tierras devolviendo Damietta.

Durante esta cruzada Francisco de Asís predicó a los cruzados en el asedio a Damietta, pidiéndoles que cesaran de guerrear y mantuvo un encuentro cordial con el sultán al-Kamil. En las reglas de Orden de los Frailes Menores propone la renuncia a toda forma de poder y reconoce el papel del islam en el orden de la Providencia. Los sarracenos eran «lobos», pero antes hermanos como el «hermano lobo».

En 1227 se formó un nuevo ejército para ir con Federico a la cruzada. Pero la expedición se disolvió por el perjurio de Federico y por la peste. Federico fue excomulgado y se dirigió a Palestina con cien guerreros. Negoció con el sultán al-Kamil y logró la entrega de Jerusalén y una tregua de diez años, al tiempo que asumía el doble compromiso de no fortificar la ciudad y de aceptar en ella una mezquita.

En 1244 se perdió Jerusalén definitivamente con la derrota de Gaza. El entusiasmo por Tierra Santa fue apagándose entre los cristianos. Sin embargo, se mantuvo cierto fervor en Francia, cuyo rey san Luis llevó a cabo las dos últimas cruzadas. Una fue el año 1247, que se dirigió a Egipto y conquistó Damietta. Pero el rey de Francia cayó prisionero y tuvo que devolver la plaza conquistada como precio por su rescate. Otra tuvo lugar en 1268: san Luis se dirigió a Túnez, donde murió dos años después por la peste. Al fin, su ejército se retiró. En 1291 Tolemaida caía en poder de los turcos y los planes de la cruzada no se llevaron a cabo.

Las cruzadas crearon una imagen deformada del islam, de los musulmanes y del Profeta, todavía hoy vigente en el imaginario social europeo. Los musulmanes fueron estigmatizados con calificativos como sanguinarios, inmorales, licenciosos, etc.

## 8. *Actitudes ante las cruzadas*

Dentro del cristianismo de la época de las cruzadas cabe distinguir tres actitudes: una legitimadora de la violencia, representada por Bernardo de Claraval; otra, favorable a la paz, representada por Francisco de Asís; una tercera, partidaria de la negociación, representada por Federico II.

De la actitud beligerante es representativo el siguiente texto de Bernardo de Claraval:

> Los soldados de Cristo combaten sin dudar las batallas de su Señor, no teniendo miedo ni del pecado por asesinar a sus enemigos, ni por el peligro de ser asesinados ellos mismos. A veces, para gloria de Cristo, la muerte debe ser aceptada, a veces, inferida, y no tiene nada de criminal, sino que merece mucho honor, ya que, por una parte, es una ganancia para Cristo y, por otra, se gana a Cristo, quien recibe con alegría la muerte del enemigo como venganza, y como alegría todavía mayor se ofrece al soldado como consolación.
>
> El soldado de Cristo, creedme, está sereno cuando mata, y todavía más sereno cuando es asesinado. De hecho es servidor de Dios cuando, al ejercer la venganza sobre sus malhechores, procura gloria a los buenos. Ciertamente cuando mata a un malhechor no debe ser considerado un homicida sino (por así decir) un malecida, y, claramente, vengador de Cristo en confrontación con aquellos que se comportan mal, y defensor de los cristianos. Se comprende, entonces, que cuando él mismo es asesinado no está muerto, sino que ha llegado a puerto. Por tanto, la muerte que él provoca, es ganancia para Cristo, y la muerte que recibe es ganancia para él. Un cristiano puede gloriarse de la muerte de un pagano, porque Cristo es glorificado en ella. En la muerte de un cristiano se manifiesta la real liberalidad desde el momento en que él se presenta como un soldado a condecorar[15].

Distinta fue la actitud de Francisco de Asís, quien en el lugar mismo del combate, predicó la paz e intentó convencer a los dos bandos de la irracionalidad de usar la violencia. Tras varios intentos frustrados de viajar a Jerusalén —en 1213, por una tempestad, y al año siguiente por una enfermedad— en agosto de 1219 Francisco de Asís consiguió su objetivo de ir a Tierra Santa. Arribó a Damietta, puerto egipcio, doscientos kilómetros al norte de El Cairo, y encontró la ciudad sometida al asedio de los cruzados. Primero, intentó disuadir a los cruzados de seguir combatiendo; después se dirigió al sultán al-Kamil en son de paz. Éste, considerado una persona prudente y benévola, le dio un salvoconducto para que pudiera visitar Palestina sin ser molestado. Francisco tuvo que volver a Italia antes de lo previsto para resolver algunos conflictos que habían surgido dentro de la orden franciscana. Desarrollaré más extensamente la actitud pacificadora de Francisco de Asís en el capítulo dedicado a los hitos más importantes del diálogo entre cristianismo e islam.

15. Bernardo de Claraval, *De laude novae militiae ad milites Templi*, *ca.* 1128.

Otra actitud fue la negociadora, rechazada por la jerarquía eclesiástica. Ése fue el camino seguido por el emperador suevo Federico II, quien hizo un primer intento de negociación con el sultán al-Kamil en 1227 y fue excomulgado por el papa. Un año después hizo un nuevo intento y logró, sin recurrir a las armas, que al-Kamil le entregara Jerusalén y se estableciera una tregua de diez años. Federico se hizo coronar rey en la iglesia del Santo Sepulcro.

### 9. *Conquista mongol y gobierno de los mamelucos*

El siglo XIII fue una época caracterizada por una terrible devastación causada por los mongoles, que destruyeron gran parte de los centros musulmanes de Asia central y del Imperio persa. En 1258 los mongoles saquearon Bagdad, destruyeron las bibliotecas de la ciudad y dieron muerte al último califa y a gran número de habitantes de la ciudad. Fue el fin del Imperio abbasí. Desde entonces el islam carece de una autoridad política y espiritual única reconocida por todos los musulmanes y de un símbolo de unidad. Después, el Estado mongol fue atraído hacia el islam y los gobernantes mongoles favorecieron la fe islámica. Pero la ideología imperante era el «mongolismo» con sus sueños de conquistar el mundo y con la glorificación del poder imperial y militar. El absolutismo era su modo de ejercer el poder. El ideal mongol estaba muy lejos del igualitarismo propugnado por el islam.

Los mamelucos (del árabe *mamluk*, «poseído», «esclavo») detuvieron la invasión en Oriente Próximo, derrotando a los mongoles en Palestina, y gobernaron Egipto, Siria, el sudeste de Asia Menor y el noreste de la Península Arábiga. Con ellos comienza un espectacular florecimiento cultural en Egipto y en Siria, donde gobernaron hasta mediados de la segunda década del siglo XVI. La dinastía de los mamelucos fue vencida por los otomanos, originarios de Anatolia, el año 1516, si bien sus gobernantes siguieron como jefes locales y emires hasta que Egipto fue invadido por Napoleón el año 1798.

### 10. *Apogeo y ocaso del Imperio otomano*

«Otomano» es el nombre que toma la dinastía de su fundador, Osmán I (1256-1326), afincado en Anatolia a principios del siglo XIV. Las bases en que se fundamentaba la dinastía eran tres: su herencia de combatientes, la idea sunní de Estado religioso y la ideología del *yihad* entendida como guerra santa. La dinastía otomana reconocía el estatuto de *dimmíes* («pueblo que se beneficia de la protección»: comunidades libres no islámicas que gozaban de estatuto legal) a los no musulmanes, que podían formar parte del Estado sin ser obligados a convertirse a la fe islámica.

En 1301 el ejército otomano derrotó a los bizantinos en Nicea y se expandió por el este europeo. En 1369 conquistó Adrianópolis en Euro-

pa y cercó Constantinopla. Luego avanzó hacia Macedonia y Bulgaria. En 1453, tras casi dos meses de asedio, Mehmet II conquistó Constantinopla, a la que llamó Estambul y se convirtió en la capital del Imperio otomano. Entre 1516 y 1517 el ejército otomano destruyó el reino mameluco y se anexionó Siria, Egipto y las ciudades santas de Arabia. Con Solimán el Magnífico (1520-1566) el Imperio otomano logró su máximo apogeo y su mayor expansión. El ejército otomano se apoderó de Belgrado y Hungría, extendió sus dominios por el norte de África y llegó hasta Bagdad. El Imperio compitió en esplendor y poder con Europa. Protegió la pintura, el estudio de la historia y la medicina. Mostró interés por los descubrimientos europeos en materia de navegación y de geografía. El Imperio se regía por la Shari'a, que llegó a convertirse en derecho común para todos los musulmanes. De esta manera la ley islámica venía a refrendar la monarquía absoluta, cuando su función originaria era oponerse a ella.

Los ulemas, que habían pasado a depender del Imperio y carecían de poder político, no fueron capaces de abrir los ojos a los ciudadanos ante los nuevos climas culturales procedentes de la modernidad occidental. Prefirieron seguir instalados en el antiguo sistema de creencias y de valores y oponerse a las nuevas ideas que venían de Europa.

En el siglo XVIII comienza a declinar el Imperio otomano, de manera imparable, sobre todo en su periferia. Decayó el comercio en modo alarmante. En las provincias árabes las tribus beduinas no podían ser controladas por el poder central. La misma falta de control se daba en relación con los bajaes locales, que solían ser corruptos y explotadores de la población. Entre las causas de la decadencia, Dolors Bramon apunta tres: *a*) los califas se mostraron incapaces de gobernar un territorio tan extenso; *b*) se produjeron luchas constantes entre sus hijos y frecuentes intrigas entre los respectivos harenes por la sucesión; *c*) el poder de Europa era cada vez mayor y eso obligó al Imperio otomano a firmar tratados de paz que provocaron importantes pérdidas territoriales[16].

No faltaron intentos de reforma para frenar el declive, sobre todo en zonas periféricas del Imperio. Dos ejemplos: en la Península Arábiga, a través de Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1772), que, siguiendo la tradición reformista de Ahmad ibn Taymiyya (1263-1328), defendió la lectura y aplicación fundamentalistas del Corán y la Sunna; en Marruecos, a través de los intentos de reforma de Ahmad ibn Idris (1780-1836) por el camino de la educación. Pero no dieron resultado.

## 11. *Colonialismo, panarabismo e independencia*

Durante el siglo XIX, los otomanos perdieron muchos de los territorios que tenían en Europa y África. Comienza así una nueva era: el colonialismo.

16. Cf. D. Bramon, *op. cit.*, 62-63.

Poco a poco Europa fue ocupando los territorios islámicos: Argelia, Túnez, Trípoli, Marruecos, Egipto Sudán, Mauritania, Sahara occidental, Somalia, Persia, Palestina, Líbano, Siria, Iraq, la Península Arábiga...

En la década de los años veinte del siglo XX tuvo lugar el paso del Estado islámico al Estado laico. Lo llevó a cabo el reformador Mustafá Kemal Attatürk (1881-1938) en Turquía. Cerró las madrasas, suprimió el sultanato y el califato, eliminó los grupos sufíes, impuso a los hombres y a las mujeres el modo de vestir occidental, prohibió la poligamia, concedió el derecho al voto a las mujeres, convirtió la mezquita Aya Sofía en museo y transformó a Turquía en una República laica.

Desde comienzos del siglo XXI gobierna en Turquía Tayyip Erdogan, presidente del Partido islamista de la Justicia y el Desarrollo y desde agosto de 2007 el presidente de Turquía es el islamista Abdulá Gül, perteneciente al mismo partido de Erdogan. En clara referencia al Ejército, que se considera el garante de la estructura secular del Estado y que se siente incómodo con la elección del islamista Gül como presidente de la nación turca, éste dijo en su toma de posesión que el Estado laico debe garantizar la libertad de conciencia y de religión. Durante su etapa como ministro de Asuntos Exteriores (2003-2007) Gül dirigió las negociaciones para el ingreso de Turquía en la Unión Europea.

Un proceso de laicización similar al de Turquía se produjo más tarde en Egipto con Abdel Gamal Nasser (1918-1970), que reprimió con severidad a los Hermanos Musulmanes, y en Irán, con los monarcas de la dinastía pahlevi: Reza Sha Pahlevi (reinó de 1921 a 1941) que sustituyó la Shari'a por la ley civil, prohibió hacer la peregrinación a Meca y desposeyó a los ulemas de sus poderes; Muhammad Reza Sha (reinó de 1944 a 1979), que cerró las madrasas, se comportó despiadadamente con los ulemas e impuso un régimen laico dictatorial.

Poco a poco se fue gestando una corriente solidaria en el mundo árabe, que desembocó en la creación de la Liga Árabe en 1945, cuyos objetivos eran la defensa de la independencia y la soberanía de los países que la integraban y la mediación en casos de conflicto entre ellos.

La independencia de los países musulmanes fue produciéndose gradualmente: en unos casos, como Yemen del Norte, Egipto, Arabia Saudí e Iraq, antes de la segunda guerra mundial; en otros, como el Líbano, durante la guerra y el resto después de 1945. Hubo varias décadas de progreso, que no generaron procesos democráticos, sino que, en la mayoría de los casos, siguieron los modelos propios de la época colonial. Los dirigentes de los países recién llegados a la independencia eran personas pertenecientes a las elites occidentalizadas que gobernaban al modo de los dirigentes de las antiguas potencias coloniales. En el gobierno no participaron ni los sectores reformistas defensores de la lucha por la independencia, ni los sabios del mundo religioso musulmán, que eran respetados por el pueblo. Tampoco lograron salir de la crisis económica que aquejaba a los países musulmanes.

El choque entre los dirigentes, muchos de ellos occidentalizados, y las aspiraciones del pueblo a recuperar sus formas tradicionales de vida desembocaron en conflicto abierto y en derrota del poder. Dos ejemplos paradigmáticos: la caída del Sha de Persia en Irán y la derrota de los soviéticos en Afganistán.

## 12. *Orientalismo, ideología colonial*

Una de las bases en que se sustenta el colonialismo es el *orientalismo*, que ha sido estudiado con gran lucidez por el intelectual palestino Edward Said (1935-2003), profesor de literatura inglesa y comparada en la Universidad de Columbia, en Nueva York, en su libro *Orientalismo*, donde expone la genealogía de las ideas occidentales preconcebidas sobre el islam[17].

Por *orientalismo* entiende la imagen que la civilización occidental se ha forjado y ha transmitido de la cultura y la tradición de Oriente, sobre todo durante los siglos XVIII y XIX. Es, a su vez, una manera de relacionarse con Oriente que tiene su base en el lugar especial que éste ocupa en la experiencia de Europa occidental. Oriente, además de vecino inmediato de ésta, es sobre todo la región donde Europa ha creado sus más antiguas y ricas colonias, la fuente de sus civilizaciones y lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de lo Otro[18].

La tesis de Said es que Occidente piensa Oriente y sus culturas a partir de clichés ideológicos etnocéntricos que responden a los intereses y estrategias del poder dominante. Las relaciones entre Oriente y Occidente son, por tanto, relaciones de poder, de «complicada subordinación», construidas sobre la base de la subordinación de la idea de Oriente al imaginario occidental y de la superioridad centralista del «nosotros» frente al «ellos». Lo no europeo es entendido como lo extraño y como inferior.

Una de las características del orientalismo es la «distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente»[19]. De Esquilo a Marx, pasando por Dante Alighieri y Victor Hugo, muchos escritores dan por buena esta diferencia entre Occidente y Oriente y la utilizan en sus respectivos géneros literarios como punto de partida para la construcción de epopeyas, novelas, teorías, descripciones sociales, informes políticos y obras de arte. Eso puede comprobarse a través de algunos ejemplos de la literatura occidental. Uno de los primeros fue Juan Damasceno (siglo VIII), quien en su *Libro de las herejías* incluye al islam como la «herejía cien», califica a Muhammad de falso profeta, lo llama persona corrupta y licenciosa y sitúa la religión musulmana entre los cultos paganos. Tomás de Aquino no fue menos severo en el rechazo del

17. Cf. E. Said, *Orientalismo*, 2002; Íd., *Cubriendo el Islam*, 2003.
18. E. Said, *Orientalismo*, 19-20.
19. *Ibid.*, 21.

islam, alegando que ni en el Antiguo ni el Nuevo Testamento se refieren a Muhammad, que deformó ambos Testamentos en beneficio suyo recurriendo a relatos legendarios y atrajo a sus seguidores con preceptos que vienen a satisfacer la concupiscencia.

George Searle, traductor del Corán al inglés, mostraba su aborrecimiento y desprecio por el islam. William Bedwell, primer catedrático de árabe en Cambridge en 1632, escribió una obra titulada *Imposturas de Mahoma* con el descalificativo subtítulo «Descubrimiento de las múltiples falsedades, mentiras y terribles maldades de las limitaciones de su ley, contenida en el maldito Corán». Edward Pocok, primer catedrático de árabe en Oxford, y Simon Oakley no ocultaron sus ideas racistas sobre los musulmanes. Similares planteamientos despectivos hacia el islam y sus seguidores reflejaron en sus obras Pascal, Voltaire, Montesquieu, Volney, y posteriormente Hegel, von Ranke, Karl Marx y Ernest Renan.

A juicio de Said, no hay nada parecido a una obra inocente sobre «Oriente». Y, ciertamente, tampoco la literatura y la cultura son «inocentes» política e históricamente hablando. La sociedad y la cultura literaria deben analizarse en forma conjunta para comprenderlas mejor.

Uno de los propósitos del intelectual palestino es demostrar cómo ha existido una completa red de intereses que inevitablemente se ponen en funcionamiento cada vez que surge la particularidad que es Oriente y cómo el imperialismo y los ciudadanos europeos enfrentados a Oriente condicionaron el conocimiento que podía tenerse sobre éste. Así viene sucediendo desde la expedición de Napoleón a Egipto hasta la avanzada imperial estadounidense, con el estereotipo de los árabes inundando la televisión, películas —a partir de *El Sheik* con Rodolfo Valentino—, diarios y revistas. El orientalismo, según Said, sería como una red en la que se produciría un intercambio dinámico entre los autores individuales y las grandes iniciativas políticas que generaron los imperios británico, francés y estadounidense en cuyo territorio intelectual e imaginario se produjeron los escritos.

Said se pregunta cómo fue posible que la filología —«casi sin excepción, todo orientalista comenzó su carrera como filólogo»—, la lexicografía, la historia, la biología, las teorías políticas y económicas, la narrativa y la poesía lírica se hayan puesto al servicio de una visión del mundo tan imperialista y esencialmente antihumana como es el orientalismo.

El orientalismo es, a su vez, un «proyecto empresarial», que utiliza un sistema de representación en un contexto de diversas fuerzas que condujeron a Oriente al aprendizaje occidental, a la conciencia occidental y a los imperios occidentales. Se trata principalmente, aunque no de manera exclusiva, de una empresa cultural británica y francesa, que abarca dimensiones tan dispares como aquellas a las que responde la imaginación: el territorio entero de la India, los países del Mediterráneo oriental, los lugares y los textos de la Biblia, los ejércitos y administradores coloniales, un cuerpo de profesores orientalistas, una amplia y compleja panoplia de

ideas consideradas orientales, como despotismos, crueldades, gloria, esplendor, sensualidad, filosofías, sabidurías orientales: todo ello adaptado al uso local de la cultura europea. Así fue durante casi siglo y medio, es decir, de principios del siglo XIX hasta el final de la segunda guerra mundial. De entonces para acá el dominio de Oriente está en manos de los Estados Unidos, pero bajo los mismos parámetros que Gran Bretaña y Francia en la época anterior.

Hay todavía otro significado de orientalismo que destaca Said: es el de «una institución académica que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar postura con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente»[20]. Y todo ello desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario. En ese sentido, el orientalismo, lejos de contribuir al progreso de los pueblos árabes, musulmanes, hindúes, etc., los clasifica con categorías y esencias inmutables orientadas a someter más fácilmente dichos pueblos a la Europa civilizadora.

En el marco general del orientalismo, el libro de Said se refiere principalmente al mundo árabe y al islam. Said afirma no haber logrado descubrir algún periodo en la historia europea o americana desde la Edad Media en adelante en la cual el islam haya sido pensado o discutido fuera de una estructura creada por la pasión, el prejuicio y el interés político.

En pleno siglo XXI seguimos viviendo bajo el signo del orientalismo entendido como sistema de ideas, explicado como disciplina y enseñado como ciencia en la mayoría de las universidades occidentales. ¿Qué es lo que hace fuerte y duradero al orientalismo? Hablando en términos gramscianos, la «hegemonía de las ideas europeas sobre Oriente, que reiteran la superioridad europea sobre un Oriente atrasado»[21] o, si se prefiere, los efectos de la hegemonía cultural. Eso hace casi imposible en la práctica que pensadores independientes o escépticos piensen de otra manera en esa materia

20. *Ibid*.
21. *Ibid*., 27.

# 5. EL ISLAM EN ESPAÑA

## 1. *Al-Ándalus, hecho mayor de la historia, la cultura y la identidad de España*

Comienzo con tres testimonios sobre la significación del hecho musulmán en España. El primero pertenece al rey castellano-leonés Alfonso X el Sabio:

> Ca esta nuestra estoria de las Espannas general la levamos Nos de todos los reyes dellas et de todos los sus fechos que acaescieron en el tiempo pasado et de todos los que acaecen en el tiempo present en que agora somos, tan bien de moros como de cristianos, et aun judíos si acaesciese en qué[1].

El segundo es del historiador Américo Castro, quien sostiene que la «vividura hispánica», entendiendo por tal «la forma de ser y de estar en el mundo los españoles» se debe a la confluencia de tres religiones durante muchos siglos[2]. El tercero corresponde al historiador Claudio Sánchez Albornoz, para quien «la contextura vital hispana no pudo arabizarse», ya que «la estructura funcional de los peninsulares ya estaba firmemente acuñada cuando en 711 pusieron pie en Gibraltar los berberiscos de Tariq. Lo arábigo-islámico era todavía fluido e impreciso. Lo hispano premuslim perduró vigoroso»[3]. Para él, las posibilidades de comunicación entre los musulmanes y la cristiandad española fueron esporádicas.

Investigaciones de las últimas décadas ponen de manifiesto, con un elevado grado de coincidencia, la fluida comunicación entre cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval. Al-Ándalus forma parte de lo

1. *Estoria de Espanna*, citado por J. Valdeón Baruque, *Cristianos, judíos y musulmanes*, 2007, 6.
2. Cf. A. Castro, *La realidad histórica de España*, 1954.
3. Citado por J. Valdeón Baruque, *Cristianos, judíos y musulmanes*, 10; cf. C. Sánchez-Albornoz, *España y el islam*, 1943.

que hoy llamamos España y antes fue la Península Ibérica. El hecho diferencial de España en relación con otros países de Europa es precisamente el fenómeno andalusí, su relación con el islam, su innegable herencia musulmana, ausente de otros países como Alemania e Inglaterra y presente en otros lugares de Europa como el sur de Francia, Italia, los Balcanes. Pero la presencia en España es más intensa, extensa y duradera que en el resto, salvo en los Balcanes. De los distintos periodos que podemos distinguir en la historia de España, el romano, el godo, el musulmán y el monárquico, el más largo es sin duda el árabo-musulmán, que dura exactamente 781 años, de 711 a 1492.

La influencia de los musulmanes durante sus ocho siglos de presencia en la Península Ibérica ha sido clave en el desarrollo histórico y cultural de España, como vamos a intentar mostrar a continuación.

## 2. *Los comienzos de la España musulmana*

En julio del año 711 llegaba a la bahía de Algeciras una flota musulmana con diez mil hombres bajo la dirección militar del beréber Tariq al Aizyad[4]. Conquistaron la ciudad de Algeciras y derrotaron a las tropas del rey visigodo Rodrigo, quien murió en la batalla de Guadalete, considerada el punto de partida de la hazaña expansiva de los musulmanes por la Península Ibérica y del rápido y estrepitoso final del reino visigodo, con la conquista de Córdoba, Granada y Toledo, uno de los centros principales del poder visigodo y lugar de celebración de los concilios cristianos que llevan su nombre (concilios de Toledo). El gobernador árabe Musa llegó posteriormente a la Península y conquistó Sevilla y Mérida. Luego los musulmanes llegaron hasta Zaragoza. Para el año 720 habían ocupado Cataluña y Septimania (Languedoc). En muy breve tiempo la mayoría de los territorios de la Península Ibérica cayeron en poder de los musulmanes, sin apenas resistencia de los reinos visigodos, sin la oposición popular y, en algunos casos, pactando con los invasores. Los musulmanes pasaron los Pirineos y llegaron al sur de la Galia, gobernada por los francos. El País Vasco y Navarra, que habían resistido a los visigodos, mantuvieron su independencia. Otras zonas, como Cantabria y Asturias ofrecieron una fuerte resistencia a la invasión.

Los musulmanes llamaron a las tierras conquistadas al-Ándalus, nombre cuyo origen se desconoce. Se cree que era el nombre con el que los beréberes norteafricanos llamaban a las tierras que veían al norte del estrecho de Gibraltar desde muy antiguo.

La rápida —fulgurante, diríamos mejor— invasión contó con una buena acogida por parte de los habitantes de la Península Ibérica. Entre los

4. Los beréberes eran pueblos del norte de África que, según Ibn Jaldun, procedían del gigante Goliat, y, según otras teorías, de África central. Al principio se resistieron a la arabización y musulmanización. Luego, aceptaron ambas y se convirtieron al islam. Beréberes fueron la mayoría de los soldados que formaban las tropas que entraron en España al mando de Tariq.

factores que pudieron intervenir para la favorable acogida pueden citarse los siguientes: descomposición interna del reino visigodo; colaboración de un sector de la nobleza; información y ayuda prestadas por los judíos del norte de África y de España, donde no eran bien tratados por las autoridades civiles y religiosas. Algunos consideraron la ocupación como una forma de liberarse del despotismo de los reyes cristianos. A la celeridad de la conquista contribuyeron también otros factores como las ventajas sociales del islam para los siervos y los esclavos, los beneficios para los terratenientes convertidos al islam (pagaban los mismos impuestos que los musulmanes; si no se convertían tenían que pagar más; la mayoría de los terratenientes de los territorios de al-Ándalus se convirtieron al islam) y el escaso arraigo del cristianismo que llevó a capitulaciones y numerosas conversiones (*muladíes*). Cabe destacar, asimismo, la tolerancia de los musulmanes para con los cristianos y los judíos, a quienes el Corán llama «gentes del Libro».

### 3. *Emirato y califato de Córdoba: esplendor de al-Ándalus*

El príncipe omeya Abd al-Rahman I (731-788) logró escapar de la matanza a la que fue sometida su familia por la dinastía abbasí, tras apoderarse del califato de Damasco. Huyó primero al norte de África y pasó luego a la Península Ibérica, donde fundó en el año 756 el emirato de Córdoba, que se independizó políticamente de la autoridad de los califas abbasíes de Damasco y repelió los intentos de éstos de recuperar al-Ándalus. Tomó el título de «emir de los creyentes» para mantener la ficción de la existencia de un solo liderazgo espiritual, cuando en realidad se trataba de un reino independiente.

Con Abd al-Rahman III (891-961) se constituyó en el año 929 el califato de Córdoba, pues fue él quien tomó el título de califa y el título honorífico de al-Nasir. Fue la época de máximo esplendor en todos los campos: político, administrativo, económico (agricultura floreciente; exportación de productos industriales, como tejidos, armas, objetos de vidrio, cuero, al norte de África, a Oriente y a Europa), religioso y cultural (Córdoba atraía a artistas e intelectuales de todo el mundo musulmán). Córdoba fue comparada en grandeza con la Bagdad de los abbasíes y con la Constantinopla del Imperio bizantino. Durante los siglos de presencia musulmana en España al-Ándalus gozó de una incuestionable superioridad militar y política, pero también cultural y económica sobre los cristianos del Norte.

Papel fundamental en el esplendor del califato de Córdoba y en la expansión del islam en España jugó Almanzor (al-Mansur) (Torrox, 940–Medinaceli, 1002). Tuvo un ascenso meteórico en la cadena de mando y un poder absoluto en al-Ándalus. Constantes fueron sus ataques a los territorios cristianos de la Península. Protagonizó importantes batallas de las que salió victorioso. Entre ellas hay que referir las expediciones a Barce-

lona en 985 y a Santiago de Compostela en 997. Esta última, sobre todo, supuso un duro golpe para la cristiandad por el carácter emblemático y la singular significación de Santiago como símbolo de la universalidad de la cristiandad. No profanó la tumba de Santiago de Compostela. Durante su gobierno hubo un largo periodo de bienestar y tranquilidad. Los historiadores le consideran un buen gobernante, un guerrero valiente y un excelente administrador.

Durante el califato destacaron Toledo y Córdoba como ciudades interculturales. Toledo fue el «taller del mejor trasvase que vivieron los siglos»[5]. Se produjo una buena integración de musulmanes y cristiano-visigodos: los mozárabes vivieron un proceso de arabización y los musulmanes se integraron en la Península Ibérica y aprendieron la lengua romance.

### 4. *Fragmentación del califato*

Tras la muerte de Almanzor comenzó un periodo de gran inestabilidad política a causa de los conflictos entre familias musulmanas y beréberes, que coincidió con las rivalidades en los reinos cristianos del Norte. Todo ello dio lugar el año 1031 a la caída del poderoso y esplendoroso califato, la experiencia más dramática quizás para los musulmanes en España, de la que nunca lograron recuperarse. El poder musulmán quedó muy debilitado, la unidad política, resquebrajada y al-Ándalus dividido en numerosos reinos de taifas, algunos de ellos gobernados por beréberes, sobre todo en el sur y en el centro de la Península. Con todo, los primeros reinos de taifas lograron conservar un importante nivel cultural.

A mediados del siglo XI, Fernando I, rey de Castilla y León, logró controlar el valle del bajo Duero. En manos del rey cristiano cayeron las ciudades de Coimbra y Barbastro en 1063-1064. Fernando I murió en 1065 y le sucedió su hijo Alfonso VI, que infirió varias derrotas a los musulmanes con la colaboración del mítico Rodrigo Díaz de Vivar, apodado el Cid Campeador, quien conquistó Valencia en 1094.

En 1085 tuvo lugar la conquista de Toledo, ciudad intercultural y emblemática del islam, por Alfonso VI, quien tuvo un trato respetuoso con los ciudadanos musulmanes y judíos, y exigió a los cristianos toledanos la devolución de la mezquita de la ciudad a los seguidores del islam. Prueba del buen trato es que la mayoría de los musulmanes se quedaron en Toledo. Cinco años después de la conquista, el rey cristiano aprobó la *Carta inter christianos et judaeos*, que reconocía iguales derechos a los creyentes de ambas religiones. Este ambiente de tolerancia contrasta con el clima de cruzadas que empezaba a extenderse por toda Europa y que duraría casi dos siglos. Es verdad que se produjeron enfrentamientos militares nada desdeñables, pero las relaciones entre judíos, cristianos y musulmanes se caracterizaron por la armonía.

5. Teresa Losada, «Inmigración musulmana, retos humanos, culturales y religiosos», en M. Abumalham (dir.), *Comunidades musulmanas en Europa*, 1995, 189.

En respuesta a la llamada de los musulmanes de al-Ándalus para salvar a los reinos de taifas, llegaron a la Península los *almorávides* (*al-murabitun*, «los que viven en rábidas»), dinastía beréber que gobernaba buena parte del Magreb y que fundó la ciudad de Marrakech, donde estableció su capital. Surgió bajo la inspiración de Ibn Yasin, jefe beréber de la tribu nómada sahariana de los Sanhâcha, que edificó una rábida en un islote del río Senegal desde la que difundió su movimiento político y religioso. Lograron en buena medida la reunificación de los musulmanes de la Península Ibérica e impidieron que los cristianos se expandieran hacia el sur peninsular. Eran rigoristas y defensores de la guerra santa, y se comportaron de manera intolerante con los judíos y los cristianos. Muchos de éstos se vieron obligados a emigrar a la España cristiana. Los historiadores consideran prósperos y de un aceptable nivel cultural los años de gobierno de los almorávides. Cabe destacar a este respecto el auge extraordinario de la filosofía con Ibn al-Said y Avempace, la poesía popular con Ibn Quzman, la astronomía con Yabir ibn Aflah, y la medicina con Abul-al-Avenzoar.

Tras los almorávides llegaron a tierras hispanas los *almohades* (*al-muwahhidun*, «los unitarios»), dinastía beréber fundada por Muhammad ibn Tumart, asceta de la tribu de los masmudas, formado intelectualmente en Córdoba y Bagdad. A su vuelta a Marruecos pudo comprobar, sorprendido, el poco nivel cultural de sus conciudadanos y comenzó la predicación de un islam rigorista a lo largo de las ciudades del norte de África. Contó con la adhesión de un grupo de seguidores que recibieron el nombre de *al-muwahhidun*, «los unitarios», ya que defendían la unicidad de Dios en su más pura ortodoxia coránica y negaban la eficacia de la intercesión de los santones. Gobernaron en el norte de África, donde habían creado un nuevo imperio con un ejército potentísimo. Lograron una nueva unificación de al-Ándalus. Su actitud fue especialmente represiva para con los cristianos y judíos. Éstos se vieron obligados a convertirse al islam o a emigrar a los reinos cristianos.

Los dirigentes almohades contaron en sus respectivas cortes con jueces, visires y médicos de cámara muy cultos, como Ibn Tufail, Ibn Zuhr e Ibn Rusd (Averroes), considerados con frecuencia heterodoxos por los alfaquíes y por la gente del pueblo. Operaban con una doble vara de medir: adoptaban una actitud autoritaria y cerrada en el terreno religioso y político, al tiempo que demostraban una gran tolerancia para con la minoría culta.

Los almohades derrotaron a Alfonso VIII de Castilla en la batalla de Alarcos, en 1195, pero en 1212 fueron derrotados espectacularmente en la batalla de las Navas de Tolosa por el mismo rey, con el apoyo de muchos cristianos de la Península y de combatientes extranjeros. Esa derrota supuso su desintegración y el surgimiento, de nuevo, de los reinos de taifas.

De 1217 a 1276 tuvo lugar el avance definitivo del mundo cristiano sobre Andalucía y la costa mediterránea, con Fernando III de Castilla y León, llamado «el Santo» (1217-1252), Jaime I de Aragón y Ca-

taluña (1213-1276) y Alfonso III de Portugal (1248-1279). Fernando III conquistó Córdoba en 1236, lo que tuvo un gran impacto en la España cristiana y en la musulmana. Doce años después lograba apoderarse de Sevilla, que convirtió en capital del reino. De todos los reinos musulmanes sólo resistiría y mantendría su independencia política el reino nazarí de Granada, que comprendía también Málaga y Almería. Entre las causas de dicha pervivencia cabe citar dos: la colaboración de sus gobernantes con los reyes cristianos y la división de los propios reinos cristianos, que tenían que luchar para defenderse de la voracidad de la nobleza y para proteger sus territorios frente a los otros reinos cristianos.

El reino nazarí de Granada tenía sus peculiaridades. Por una parte, podía convertirse en una amenaza, teniendo en cuenta el poderío del Imperio otomano en el Mediterráneo. Por otra, los enfrentamientos entre las distintas familias nazaríes creaban un clima propicio para que el reino fuera atacado. A su vez, tenía plazas que eran verdaderas fortalezas difícilmente conquistables y podían contar con apoyo desde el norte de África. Los Reyes Católicos tuvieron que aplicarse a fondo en la conquista de Granada realizando fuertes inversiones, solicitando préstamos, recurriendo a la nobleza e incluso a la concesión de una bula por el papa. Importancia especial tuvo la conquista de Málaga en 1487, a la que siguieron actuaciones aberrantes e inhumanas de los cristianos, como la sumisión de los cautivos a esclavitud, la venta de cerca de doscientos por unos dos millones de maravedíes, el regalo de cerca de setecientos cautivos a caballeros y prelados y el envío de cien de ellos al papa como obsequio por la bula. La guerra terminó con la rendición negociada de Boabdil.

## 5. *Caída de Granada y expulsión de judíos, musulmanes y moriscos*

En 1492 cayó el reino nazarí de Granada y en 1501 fueron expulsados de la Península Ibérica los musulmanes y los judíos. Se producía así el derrumbamiento del islam occidental. Esto sucedía en coincidencia casi cronológica con la conquista de Constantinopla por los otomanos, que tuvo lugar en 1453. Se impuso la unidad religiosa y política de España por el camino de la intolerancia y de la represión de las religiones y culturas judía y musulmana.

Entre 1609 y 1614 ocurrió la expulsión de los moriscos por Felipe III[6]. La operación comenzó por Valencia, que contaba con la población morisca más numerosa, por Murcia y Andalucía. Luego, les tocó a los que vivían en Castilla, a quienes se dio libertad para poder quedarse. Después, a los aragoneses y catalanes. Entre los factores que influyeron en la expulsión podemos citar tres: *a*) el miedo de los gobernantes a que se sublevaran y fueran apoyados por los beréberes norteafricanos y los turcos; *b*) la

6. M. de Epalza, *Los moriscos, antes y después de la expulsión*, 1992; R. de Zayas, *Los moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y exportación (1499-1612)*, 2006.

desconfianza y las dudas de la Iglesia católica sobre la autenticidad de la fe cristiana de los moriscos; *c*) el odio y el rechazo generalizado del pueblo cristiano hacia ellos.

¿Fue la expulsión de los moriscos la causa de la decadencia española en el siglo XVII? La respuesta admite matices. A Castilla no le afectó mucho, porque la población morisca era allí reducida. Sí tuvo importantes repercusiones en Aragón, que contaba con un 20% de población morisca y afectó sobre todo a la agricultura. En Valencia, afectó a la economía en su conjunto. En el resto de España tuvo menos relevancia.

Lo que sí puede decirse es que los dirigentes políticos fracasaron al no ser capaces de llevar a cabo la integración de dicha población, que realmente era hispana, aunque con diferencias culturales y religiosas, pero perfectamente integrables. Buena prueba de su indubitable hispanidad son las palabras del morisco Ricote a Sancho Panza en el *Quijote*: «Do quiera que estamos, lloramos por España, que en fin nacimos en ella y es nuestra patria natural».

Habría que esperar cuatro siglos para que los musulmanes pudieran vivir su religión con plena libertad y con el reconocimiento de todos sus derechos en España. Eso sucedía en 1992 con la firma del Acuerdo de cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica Española (*BOE*, 12 de noviembre de 1992, como Ley 26/1992), que, a juicio de Riay Tatari, «marca un hito jurídico legal nuevo para los ciudadanos musulmanes y abre el camino hacia un pluralismo religioso añorado desde hace ya cinco siglos»[7]. El acuerdo declara el islam *religión de notorio arraigo*. Volveré luego sobre el islam en España, hoy.

## 6. *Los cristianos y los judíos en la España musulmana*

Los mozárabes (del árabe *must'rab*, que procura parecerse a los árabes) era la población que siguió practicando la religión cristiana en la España musulmana. Poseían una amplia autonomía interna. Eran administrados por un *comes*, que, en Córdoba, fue un descendiente de Vitiza, a quien se le dio el título de «conde de al-Ándalus» y se le reconoció por encima de los otros *comes* peninsulares. La administración de la justicia estaba en manos de los propios cristianos y los impuestos eran recaudados por los propios mozárabes. Judíos y cristianos tenían que pagar dos tributos: el personal (*jizya*) y el territorial (*jaray*). La Administración eclesiástica era similar a la de la Iglesia visigoda, aunque con algunas diferencias: desaparecieron algunas diócesis y la sede toledana como efecto de la herejía adopcionista.

Había, con todo, una supeditación al islam: el emir fijaba la cuantía de los impuestos, nombraba y destituía a las autoridades mozárabes. Al ser sucesor de los reyes visigodos, mantuvo el derecho de patronato sobre

7. Riay Tatari, «Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España», en M. Abumalham (dir.), *Comunidades islámicas en Europa*, 1995, 165.

la Iglesia. Sin embargo, no hubo discriminación en el acceso de los mozárabes y de los judíos a los cargos más importantes de la administración del Estado.

Los cristianos españoles disfrutaban de libertad religiosa dentro del Imperio islámico. Para ellos era motivo de orgullo poder vivir y participar de una cultura tan creativa y desarrollada. Sirva como testimonio el comentario de Álvaro de Córdoba, acérrimo enemigo del islam y uno de los responsable de la mala imagen de Muhammad en Occidente, que se refiere al gusto de los cristianos por la literatura árabe y a la resistencia al estudio de los textos cristianos:

> Los cristianos disfrutan leyendo los poemas y romances de los árabes; estudian a los teólogos y filósofos árabes no para refutarlos, sino para aprender con corrección un idioma árabe elegante. ¿Dónde está el lego que ahora lee los comentarios en latín sobre las Sagradas Escrituras, o que estudia los Evangelios, a los profetas o a los apóstoles? ¡Ay! Todos los jóvenes cristianos de más talento leen y estudian con entusiasmo los libros árabes[8].

La adhesión de los hispanovisigodos al islam fue gradual y progresiva: hacia mediados del siglo IX había abrazado el islam el 12,5%; hacia principios del siglo X, el 25%; a mediados del mismo siglo los convertidos al islam llegaban al 50%; a finales del siglo, en torno al 75%[9].

Creyentes de las tres religiones monoteístas convivieron en España «en relativa paz y armonía»[10]. Sin embargo, la tolerancia que reinaba en al-Ándalus se vio interrumpida durante un tiempo debido a las provocaciones de mozárabes exaltados y fanáticos empeñados en difamar a Muhammad y al islam, y en desafiar constantemente a las autoridades de Córdoba. Era la reacción frente a la pérdida de las raíces culturales cristianas en la Córdoba del siglo IX. Entre los cristianos más beligerantes destacaron el presbítero Perfecto, el ya citado Álvaro de Córdoba, el monje Isaac, el movimiento de mártires de Córdoba y el sacerdote Eulogio, verdadero instigador de ese movimiento martirial. Esta actitud se propagó, más tarde, por todo Occidente.

Preguntado Perfecto por unos musulmanes sobre su opinión en torno a Muhammad, el presbítero les respondió que «era un falso profeta, un embaucador y un aliado de Satanás, por lo cual estaría siempre en los infiernos, desatándose a continuación en un torrente de improperios sobre el profeta adúltero que a todos os sumergió en un piélago de perenne lujuria»[11]. Las provocaciones fueron respondidas por el poder musulmán con ejecucio-

8. Álvaro de Córdoba, *Indiculus Luminosus*, citado en K. Armstrong, *Mahoma. Biografía del Profeta*, 2005, 26.

9. Cf. J. Baldeón Baruque, *op. cit.*, 30.

10. K. Armstrong, *op. cit.*, 28-29.

11. J. F. Rivera Recio, «La Iglesia mozárabe», en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* II/1. *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, BAC, Madrid, 1982, 49.

nes, buscadas muchas veces por los propios cristianos que anhelaban el martirio. Parece que fueron ejecutados cincuenta y un cristianos. Las autoridades políticas del islam intentaron evitar la pena de muerte, acusando de locos a los provocadores. Hubo también ejecuciones de muladíes, por haber renunciado al islam.

Ante la imposibilidad de acabar con los cristianos provocadores e insensatos, Abd al-Rahman II convocó en Córdoba un concilio el año 852, presidido por Recafredo, arzobispo de Sevilla y asistido por el exceptor Gómez como representante del emir. Dos fueron las posiciones defendidas en la asamblea episcopal. Una estaba representada por san Eulogio, que defendía la conducta de los cristianos dispuestos a dar su vida por atacar despiadadamente al islam y al Profeta. Otra era la del exceptor Gómez, que pidió a los obispos cortaran de raíz las provocaciones. El concilio acordó la prohibición de que los cristianos buscaran el martirio, práctica que se aproximaba al suicidio, pero reconocía, al mismo tiempo, como miembros de la Iglesia a quienes habían sido martirizados.

## 7. *Aportaciones y carencias*

En síntesis, podemos decir que las aportaciones de los musulmanes a la cultura española fueron de gran relevancia en todos los campos: arquitectura, medicina, urbanismo, filosofía, ciencia. Se produjo una buena integración de árabes y beréberes, de una parte, y de éstos con los descendientes de los celtíberos, por otra. Los propios mozárabes, según el historiador norteamericano Thomas E. Glick, al emigrar hacia el Norte, se caracterizaban por una fuerte arabización e islamización.

Pero también hubo importantes límites y carencias del islam hacia los cristianos que vivían en sus reinos, entre los que, siguiendo a Baldeón Baruque[12], cabe destacar los siguientes: contraste entre lo sectores aristocráticos, pertenecientes al mundo árabe, y el pueblo, formado en su mayoría por los hispanovisigodos; imposición de varios tributos a los cristianos y judíos; existencia de un sistema de esclavitud, que afectaba a esclavos procedentes de África negra y de Europa oriental, y a muchas mujeres. A estas carencias cabe sumar otra, no menos importante: la marginación y discriminación de la mujer.

## 8. *El mito de Santiago: de peregrino y taumaturgo a «Matamoros»*[13]

A principios del siglo IX se descubrió (*inventio*) en la ciudad gallega de Compostela un cuerpo que se creyó era el de Santiago apóstol, traído milagrosamente por vía marítima. La tradición consideraba a Santiago el evangelizador de la Península Ibérica. El descubrimiento de las reliquias

12. Cf. J. Baldeón Baruque, *op. cit.*, 31.
13. Cf. F. Cardini, *Nosotros y el islam. Historia de un malentendido*, 2002, 49 ss.

llevaba derechamente a reconocer a la Iglesia de Asturias prioridad eclesiástica y una clara competitividad sobre las otras grandes iglesias de la cristiandad: Roma, Alejandría, Antioquia, Constantinopla. La monarquía asturiana respaldó de manera entusiasta el culto a Santiago como una forma de mantener la continuidad con la monarquía visigoda arrebatada por los musulmanes. Como ya dije anteriormente, en 996-997 al-Mansur saqueó la ciudad, pero respetó las reliquias del Apóstol.

Desde muy pronto se inició un fenómeno extraordinario: la peregrinación hacia la tumba del Apóstol de multitud de personas venidas desde distintos lugares, incluso más allá de los Pirineos. La tumba se había hecho famosa por los numerosos relatos extendidos por toda Europa en torno a los milagros sucedidos en ella. Bajo la promoción y protección del monasterio de Cluny se trazaron varios caminos por Alemania, Italia y Francia hasta llegar a los Pirineos y desde allí hasta Galicia, con un recorrido por Navarra, Castilla, León y Asturias. La peregrinación, que era una forma de defensa de la tumba frente a la amenaza de los paganos, dio lugar a una nueva espiritualidad que fue alentada por la renovación de las vetustas instituciones eclesiásticas europeas y por la renovación moral que recorría entonces el conjunto de la Iglesia cristiana. Era una espiritualidad vinculada estrechamente a la cultura europea. La Causa del Apóstol se convirtió así en la causa de Europa. Espíritu que, en buena medida, sigue manteniéndose hoy.

La peregrinación cobró pronto un cariz beligerante, animado por la orden de Cluny, que asociaba el peregrinaje con la lucha contra los musulmanes. La (supuesta) batalla de Clavijo, en 844, entre Ramiro I de Asturias y los musulmanes, fue interpretada en esa clave. Cuenta la leyenda que, en pleno combate, apareció el apóstol Santiago montado en un caballo blanco luchando del lado del rey cristiano, quien infligió una derrota aplastante a los enemigos. De aquí surgió en el imaginario español y europeo la leyenda de Santiago «Matamoros», que supuso un cambio fundamental —y muy negativo— de paradigma en la imagen del Apóstol: de Santiago peregrino y taumaturgo a Santiago guerrero en lucha contra el islam.

Esas interpretaciones se difundieron por toda la cristiandad europea con un objetivo bien definido: sacralizar el conflicto de los cristianos con los sarracenos y convertirlo en «guerra santa» contra los infieles. Los ejemplos al respecto son numerosos. En el combate entre los normandos y los sarracenos en Cerami (Sicilia) se hizo presente en el combate san Jorge con lanza en ristre y pendón blanco. Similares apariciones se dieron en la «primera cruzada».

## 9. *Herencia de los musulmanes en España*

El esplendor árabe chocaba con la decadencia cultural e intelectual de Europa, que «invadida por tribus bárbaras, se había convertido en un pá-

ramo cultural»[14]. Los árabo-musulmanes hicieron grandes aportaciones en al-Ándalus. La cultura andalusí competía por primera vez en igualdad de condiciones con la musulmana oriental. Fue espectacular el desarrollo de las ciencias y de las letras gracias a las facilidades dadas por los emires y califas a los sabios musulmanes orientales que llegaban a la Península Ibérica. Bajo el reinado de Hakan II se formaron las primeras bibliotecas: la del propio califa alcanzó los cuatrocientos mil volúmenes. La cultura andalusí se difundió por toda Europa gracias a los continuos viajes de los monjes mozárabes a la España cristiana.

En el terreno arquitectónico destacan, entre otras, Medina Zahara, la Mezquita de Córdoba, la Alambra de Granada y la Giralda de Sevilla.

La construcción de *Medina Zahara* (*Madinat al-Zahira*, la ciudad brillante o ciudad de las flores), en las inmediaciones de Córdoba, se inició el año 936 con Abd al-Rahman III y se terminó el 976 con al-Hakan II. En su edificación intervinieron artistas de origen oriental. Era una ciudad de planta rectangular fortificada con doble muralla. En la parte superior albergaba las dependencias del palacio; en la inferior se ubicaban la mezquita y los jardines. Tenía quinientas puertas y cuatro mil trescientas columnas, traídas de Roma, Francia, Constantinopla, Cartago, Túnez, Tarragona, Almería, etc. Su suntuosidad era proverbial. Fue la residencia de Almanzor y la sede de la Administración. Fue destruida con motivo de la revuelta contra los amiríes (miembros de la familia de Almanzor).

La *Mezquita de Córdoba* fue el centro religioso más importante de todo el islam occidental. Comenzó a construirse el año 785, bajo el reinado de Abd al-Rahman I, en el lugar donde hubo un templo visigodo dedicado a san Vicente, inspirándose en la mezquita de Damasco, conforme a la distribución en el patio de las abluciones y la sala de oración. La amplió Abd al-Rahman II, quien le añadió ocho naves transversales e hizo importantes mejoras en el patio, donde Abd al-Rahman III construiría más tarde el *alminar*. Tuvo una nueva ampliación con al-Hakan II, quien construyó el *mihrab*. La última ampliación sucedió con Almanzor. La mezquita encarna la ostentación del poder del califato, que entonces se encontraba en todo su esplendor. Tras la conquista de Córdoba en 1236 por Fernando III el Santo, se convirtió en templo cristiano.

La *Alambra de Granada* (*al-Hamra*, la roja) es, sin duda, el edificio más representativo de la arquitectura civil musulmana del periodo nazarí. Se inició en 1238 bajo el primer rey nazarí Muhammad I y la continuó su hijo Muhammad II. Los palacios actuales fueron construidos por Yusuf I y su hijo Muhammad V en el siglo XIV.

La torre del campanario de la actual catedral de Sevilla (*Giralda de Sevilla*) fue antiguo minarete, uno de los símbolos de la arquitectura islámica, desde donde el muecín llamaba a la oración; era un elemento básico

14. Cf. K. Armstrong, *op. cit.*, 29.

de la mezquita. Fue construida a finales del siglo XII. Mide 50,85 metros. Su planta es un cuadrado de 13,60 metros de lado. Un terremoto destruyó las tres bolas doradas de encima de la torre. Luego se construyó la catedral cristiana, rematada por una figura de bronce que viene a representar la virtud de la fe: es una veleta que los sevillanos llaman «la giralda» (nombre que hoy se da a toda la torre).

En zona musulmana se erigieron iglesias que fueron demolidas en las épocas de intolerancia y persecución religiosa. Hoy quedan restos de dos iglesias mozárabes en Bobastro (serranía de Málaga) y Santa María de Melque (provincia de Toledo).

En la zona norte, donde emigraron cristianos procedentes de la zona musulmana, se construyeron numerosas iglesias de estilo mozárabe: San Miguel de Escalada, Santiago de Peñalba, Santa María de Leña, San Baudel de Berlanga; San Millán de la Cogolla de Suso, San Julián de Boada, Santa María de Marquet, etc. Características comunes de estas iglesias son: combinación de elementos de transición visigótica con influencias musulmanas, arco de herradura, capiteles de estilo corintio, decoración estilizada de carácter tosco. Especial interés reviste Santa María de Lebeña, que se encuentra en el municipio cántabro de Cillorigo-Castro, en la margen derecha del río Deva. Es un templo mozárabe construido en torno al año 920, con planta rectangular, bóveda de cañón, arcos de herradura y pilares cuadrados con columnas adosadas de capiteles con motivos vegetales.

Otra importante manifestación artística fue la iluminación de manuscritos, que se caracterizaba por la originalidad, la libertad y la fuerza expresiva. Fue llevada a cabo en los monasterios, verdaderos centros de irradiación cultural. Buena parte de la producción miniaturística mozárabe son ilustraciones del *Comentario al Apocalipsis*, de Beato de Liébana, el más prestigioso miniaturista (se conocen como «los Beatos»).

## 10. *El* paradigma Córdoba

En su espléndido libro *Elogio de la diversidad* el filósofo iraní Rami Jahanbegloo habla del *paradigma Córdoba* en referencia a la experiencia andalusí como uno de los ejemplos paradigmáticos de alianza mediterránea, que se produjo en un lugar y en un momento de la historia especialmente complejos, a través de la convivencia de tres de las religiones más importantes del mundo. Dos son, a su juicio, los principales logros de aquella experiencia: creación de un foro cosmopolita para estudiosos e investigadores de las diferentes disciplinas y transmisión del saber helenístico a la Europa medieval, «crucial para el inicio del Renacimiento en Europa»[15]. ¡Lástima que, como decía Montesquieu, los musulmanes que transmitieron las ciencias a Occidente, no desearan luego beneficiarse de lo que nos aportaron!

15. Rami Jahanbegloo, *Elogio de la diversidad*, 2007, 68.

Jahanbegloo considera la experiencia andalusí crucial para el mundo de hoy por tres razones. La primera es el nivel de civilización alcanzado en al-Ándalus. Córdoba era entonces la ciudad más avanzada del continente, cuando en el resto de Europa se cernían las tinieblas, y el islam medieval consiguió las más altas cotas de grandeza en la mayoría de los campos del saber y del quehacer humano: filosofía, arquitectura, matemáticas, astronomía, medicina, poesía, teología, etc. La segunda: al-Ándalus fue el depositario del saber y de la ciencia de la Grecia antigua y el eje de transmisión de dichos conocimientos a Occidente, que estaba bajo el dominio y la influencia del cristanismo; y la tercera, actualmente la cultura andalusí es reconocida y valorada por el pluralismo religioso y por el elevado grado de tolerancia. Averroes y Maimónides, los dos filósofos mayores de al-Ándalus, pusieron de manifiesto, con su vida y su obra, que la búsqueda de la pluralidad y la superación del fanatismo deben ser la guía de la vida de los seres humanos.

## 11. *Filosofía, teología mística, historia y sociología*

Una de las principales aportaciones del islam en España tuvo lugar en el terreno intelectual, que se caracterizó por su creatividad y sentido crítico y configuró un auténtico pensamiento andalusí, del que bebió la cultura europea a lo largo de varios siglos. Y ello en varios campos: el filosófico, el teológico, el místico y el sociológico. Se trata de un verdadero Renacimiento, que «no fue un fenómeno milagroso, ni fruto del azar histórico», asevera A. Martínez Lorca, para quien al-Ándalus, gracias a sus grandes filósofos musulmanes, «logró alcanzar al más desarrollado islam oriental. Por vez primera, los grandes maestros orientales eran continuados, y hasta superados, por sus lejanos herederos intelectuales de la España musulmana»[16].

Ante la imposibilidad de estudiar el tema con la amplitud que merece, voy a centrarme en las aportaciones de algunos de los más relevantes pensadores musulmanes españoles, que tienen un aire de familia y coinciden en los siguientes rasgos en común: heterodoxia religiosa, tolerancia y respeto al pluralismo interno y a las diferencias de opinión[17], mestizaje racial, conciencia de igualdad de las distintas sensibilidades religiosas, libertad de in-

16. A. Martínez Lorca, *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, 2007, 31. Martínez Lorca recoge el testimonio del historiador Ibn Jaldun que cita a algunos filósofos andalusíes junto a al-Farabi y Avicena entre los musulmanes que destacaron en los estudios de filosofía: «Los que descollaron entre los musulmanes en esos estudios (de filosofía) fueron Abu Nasr al-Farabi y Abu ʻAlí Ibn Sina (Avicena), ambos nativos del islam oriental, y el cadí Abu i-Waldid Ibn Rusd (Averroes) y el visir Abu Bakr ibn al-Sa'id (Ibn Bayya, el Avempace de los escolásticos), oriundos de al-Ándalus. Sin mencionar a otros. Esos hombres, alcanzaron la máxima meta en el conocimiento de las ciencias racionales y adquirieron una gran reputación» (p. 32).

17. En sintonía con uno de los hadices que dice: «La diferencia de opinión en mi comunidad es un acto de gracia divina».

vestigación de los teólogos y los filósofos, libertad de los creyentes, revalorización de la razón, cuestionamiento del poder, crítica de la religión, sobre todo de los dirigentes religiosos cuando desembocan en posiciones fundamentalistas, y recurso a la hermenéutica en la lectura de los textos sagrados.

## Muhammad ibn Masarra (883-919): el camino de la heterodoxia

Nacido en Córdoba, desde muy joven se fue a vivir a un cenobio de la sierra cordobesa, al que se le unieron numerosos seguidores, a quienes transmitía las doctrinas de la escuela teológica mutazilita. Fue acusado de defender el libre albedrío del ser humano en detrimento de la omnipotencia divina y de poner en cuestión los castigos físicos del infierno. El alfaquí cordobés Ahmad ibn Jalil al-Habbab escribió un libro en el que refutaba los errores de Masarra. Por eso tuvo que abandonar su tierra natal. Viajó al norte de África y a otros países de Oriente, donde conoció y estudió en profundidad la teología mutazilita y el sufismo. Como demostración de su fidelidad a la ortodoxia realizó la peregrinación a Meca, que es el quinto pilar del islam. Volvió a Córdoba cuando gobernaba Abd al-Rahman III, pero vivió ascéticamente sin notoriedad.

Su principal empeño consiste en hacer concordar la actividad especulativa del ser humano con las verdades reveladas, idea compartida posteriormente por la mayoría de los filósofos y teólogos andalusíes. En el *Libro de las propiedades de las letras, de sus esencias verdaderas y de sus principios* intenta demostrar que la presentación del Corán sobre la realidad y el sentido de la creación, así como la estructura de los mundos celeste y terrestre, coinciden con la explicación ofrecida por los filósofos a través del método especulativo. En la *Epístola de la reflexión* parte del carácter especulativo del entendimiento humano dado por Dios para llegar a conocerle. En definitiva, la revelación venida del cielo y la reflexión desde la tierra son coincidentes[18].

Bajo la influencia neoplatónica, Masarra defiende la existencia del Uno divino simplicísimo, cuyo conocimiento se adquiere por intuición. De él proceden las cinco sustancias del universo: la Materia espiritual, el Entendimiento universal, el Alma universal, la Naturaleza pura y el Cuerpo universal.

Si el ser humano quiere actuar libremente y lograr la felicidad, debe seguir una regla de vida, y ésta, según la teoría neoplatónica, se basa en la idea de catarsis, que Masarra explica así. El alma está manchada mientras vive unida al cuerpo, y sólo puede librarse de esa mancha desligándose de la materia y volviendo a su mundo propio, el espiritual. Eso se consigue por la vía ascética, es decir, a través de la mortificación, el ayuno, el silencio,

18. Cf. M. Asín Palacios, «Ibn Masarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana», en *Obras escogidas* I, ²1946. El texto de esta obra corresponde al discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Madrid, Imprenta Ibérica, 1914).

la oración, el amor al prójimo, la confianza plena en Dios y, lo más importante, el examen de conciencia entendido como método para la unión con Dios. ¡Todo un programa de vida religiosa consecuente!

### Ibn Bayya (Avempace) (Zaragoza, 1080–Fez, 1138): *El régimen del solitario*

Músico, poeta y filósofo neoplatónico nacido en Zaragoza, es considerado el primer filósofo andalusí, que tuvo una gran influencia en Averroes, quien le cita siempre con profundo respeto y reconocimiento, aunque a veces disintiendo de él, como es habitual en el filósofo cordobés, que critica a sus predecesores. Su filosofía es de corte neoplatónico. Llegó a ser visir de su ciudad natal, pero la abandonó poco antes de ser conquistada por Alfonso I de Aragón y se dirigió primero a Andalucía y después a Fez, donde, según algunas fuentes, murió envenenado, quizás por envidia. Hizo importantes aportaciones en los campos de la psicología y de la teoría social. La idea central de su pensamiento es que el ser humano puede lograr conocer a Dios a través del intelecto. Las traducciones de sus obras contribuyeron muy favorablemente al conocimiento del pensamiento de Aristóteles y del neoplatonismo en Europa.

Su obra más emblemática es *El régimen del solitario*[19], donde expone cómo se constituyen las sociedades, la conducta social del ser humano y los medios para la consecución del fin supremo y de la felicidad última. El punto de partida es el análisis de la realidad política, que le conduce a la constatación de la imperfección de todas las sociedades. Frente a ellas expone lo que deba ser la comunidad ideal, constituida, a su juicio, por personas solitarias, que buscan la perfección, pero dentro de las sociedades imperfectas en que viven, junto con el resto de los individuos, si bien sin mancharse con las lacras e imperfecciones del entorno. Es a partir de esas personas solitarias ejemplares como las sociedades pueden lograr la perfección.

Según la cienca natural, reconoce Ibn Bayya, el ser humano es social por naturaleza y, según la ciencia política, todo aislamiento es malo. Ahora bien, accidentalmente, el aislamiento puede ser bueno. Más aún, en *El régimen del solitario* hace una apología del solitario y considera el aislamiento como condición necesaria para el logro de la felicidad:

> Por lo que respecta a los hombres felices, si es posible que existan, sólo tienen la felicidad aislándose y, en consecuencia, el régimen correcto únicamente será el del (hombre) aislado, tanto si se trata de uno solo como si son más, en tanto no se una a una comunidad o la ciudad a sus doctrinas[20].

19. Cf. Avempace, *El régimen del solitario*, 1997; Íd., *Cartas del adiós y otros tratados filosóficos*, 2006.
20. Avempace, *El régimen del solitario*, 102.

Esto no quiere decir que el ser humano tenga que renunciar a su sociabilidad y romper los lazos humanos hasta apartarse de toda comunidad de personas. La soledad que defiende el filósofo aragonés es la del ser humano superior que viviendo con los demás, no se siente alienado por el entorno y mantiene su libertad interior.

## Ibn Hazm de Córdoba (994-1063): fe y razón, caminos concordantes

Ibn Hazm de Córdoba, filósofo, historiador y especialista en religiones comparadas, es considerado por algunos historiadores «el más célebre de todos los sabios de al-Ándalus». En un comentario sobre Hazz, Asín Palacios subraya las condiciones favorables que ofrecía la España musulmana entonces para el desarrollo de estudios de investigación histórica y de crítica de la religión. Su obra más emblemática es *El collar de la paloma*[21], que influyó en algunas obras de la literatura cristiana como *El libro del buen amor*, del Arcipreste de Hita[22]. Destacó como historiador de la teología del Corán, en la que distinguía cuatro partes: la ciencia del Corán, la ciencia de las tradiciones, la ciencia de la jurisprudencia y la ciencia de la teología.

Considera la razón y la fe como dos caminos concordantes para el conocimiento humano y establece entre ambas una relación dialéctica. La razón está al servicio de la religión, la filosofía al servicio de la teología. Tema central de su reflexión fue la conciliación entre Dios y la libertad humana, que está en la base de la teología musulmana. A su vez, el recurso al Corán y a los hadices así como la religión y su reflexión teológica le sirven de protección de su filosofía.

Hazm lleva a cabo una crítica filosófica de las creencias religiosas y de los sistemas dogmáticos y jurídicos de su época. Ataca con severidad el literalismo que no se interesa por entender los textos, la casuística mimética y las tradiciones disparatadas que se transmiten sin sentido crítico alguno. Como observa lúcidamente Miguel Asín Palacios, el filósofo cordobés se adelante en varios siglos a la crítica histórica que tendrá su más consistente desarrollo en la Europa ilustrada. En su reflexión lleva a cabo una síntesis armónica entre la formación científica y el conocimiento racional de la fe. Su producción bibliográfica es muy extensa y alcanza muchos campos del saber: la historia (algunos de cuyos libros son fuentes de obligada lectura para conocer al-Ándalus); estudios jurídicos, historia de la religión, ética, etcétera.

Tuvo que padecer cárcel, castigos y destierros. Sus libros fueron quemados en Sevilla. Murió en la más plena soledad y en el más profundo olvido. Sin embargo, tuvo un pequeño grupo de discípulos que le acompañaron en los momentos de triunfo y en los de adversidad. Entre ellos destacan Abu Kasim ibn-al-Said, autor de *Tabaqat al uman*, que es una

21. Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, 1952, $^{3}$1971; M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, 5 vols., Madrid, 1927-1932, reimpr. 1984.
22. Cf. J. Valdeón Baruque, *op. cit.*, 84.

historia universal del saber científico, y al-Humaydi, autor de la enciclopedia *al Yadwad*. Su pensamiento influyó en otros intelectuales musulmanes españoles como Averroes e Ibn al Arabi.

### Ibn Tufayl (Abentofail) (antes de 1110-1185): *El filósofo autodidacto*

Nació en Guadix, ejerció la medicina en Granada y llegó a ser médico de corte con el emir almohade Abu Ya'qub Yusuf, de quien era gran amigo. Ibn Tufayl presentó a Ibn Rusd (Averroes) al emir, quien le encargó el comentario de las obras de Aristóteles. Al jubilarse como médico de corte Tufayl, le sustituyó Averroes. Es el primer filósofo andalusí que cita a Avicena, y lo hace elogiosamente. Le considera «príncipe de los filósofos y expositor fiel y sin par de Aristóteles». En sus comentarios de Avicena se distancia de la interpretación de Averroes y de la escolástica latina y se aproxima a la interpretación iluminativa oriental, hasta el punto de considerar la unión mística como el centro de la teoría del conocimiento de Avicena. Fue también comentarista de Avempace, a quien reconoce y elogia por su aguda inteligencia y su pensamiento firme[23].

Su obra más emblemática e influyente en Occidente es la novela filosófica *Hayy ben Yaqzan* (*El filósofo autodidacto*)[24], traducida a numerosas lenguas y, según S. von Thimmel, inspiradora de Rousseau y Voltaire. El protagonista de la obra es Hayy ben Yaqzan, que nace por generación espontánea, de la naturaleza inorgánica, «sin padre ni madre», y vive solo y aislado desde la infancia, sin contacto con persona alguna, sin ayuda de nadie y, por tanto, sin recibir la influencia de la familia, de la sociedad, de la religión, sin referentes éticos. Creía que no existía más tierra que la isla que él habitaba. Está, por tanto, en las antípodas del ser humano como animal político de Aristóteles.

El protagonista no tiene otros maestros que su propia razón y la experiencia. Es a través de ellos como logra las más altas cumbres metafísicas, consigue vivir una existencia ética y llega al éxtasis intelectual. Descubre las mismas verdades que la religión conoce por medio de la revelación y que la elucubración humana cultivada consigue por el camino de la ciencia. Con este mito Ibn Tufayl quiere demostrar tres ideas: la primera, que es posible llegar al conocimiento de la verdad con sólo los medios naturales y con el único apoyo de la razón y de la experiencia; la segunda, que la razón humana es capaz de desarrollarse sin depender de las influencias del entorno; la tercera, que razón y fe son realidades concordantes.

23. Éste es el testimonio de Ibn Tufayl sobre Avempace: «Entre los hombres mucho más hábiles en la especulación y más cercanos a la verdad, no hubo ninguno de inteligencia más aguda, pensamiento más firme y visión más auténtica que Abu Bakr b. al-Sa'ig (Avempace)» (M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* II. *El pensamiento de al-Ándalus [siglos IX-XIV]*, 118).

24. Cf. Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto*, ³2003.

Los estudiosos de Ibn Tufayl han descubierto en las páginas de su novela las huellas de la antropología epicúrea de la obra de Lucrecio *De rerum natura*, sobre todo cuando describe al ser humano como el más vulnerable y desprotegidos de todos los animales:

> Luego, contemplándose a sí mismo, veía su desnudez, su falta de armas, su lentitud para la carrera, su poca fuerza respecto de los animales que le disputaban los frutos, que se los apropiaban en contra de su voluntad y le vencían en la lucha, sin que pudiese repelerlos ni escapar de ninguno de ellos[25].

La lectura que en los siglos XVII y XVIII se hizo de esta novela venía a subrayar la idea fundamental de la Ilustración: que el ser humano, dotado de razón, no necesita de la fe.

La filosofía de Ibn Tufayl se caracteriza por su sentido crítico y por su tonalidad no dogmática, como lo demuestra el hecho de que considere el islam como una de las religiones verdaderas, pero no como la única verdadera, y de que conceda prioridad a la religiosidad interior del protagonista sobre las religiones positivas.

### Abu-l-Walid ibn Rusd (Averroes) (1126-1198): en defensa de la filosofía

Juez, médico, científico y filósofo, Averroes fue el comentarista por antonomasia de Aristóteles, a quien se remite la filosofía posterior, y constituye la cima del aristotelismo[26]. De Aristóteles dice que es «el más sabio de los griegos, el que Dios ha predestinado a la perfección, el que Dios ha elevado al más alto grado de excelencia humana». Sus comentarios del filósofo griego ejercieron una influencia decisiva tanto en la filosofía islámica como en la occidental. Pero, en certera y feliz expresión de Cruz Hernández, Averroes es «mucho más que un comentador»: con él se consigue «la más lograda labor filosófica árabe y el final dialéctico de ésta»[27]. Su aproximación a Aristóteles y la valoración que hace de su pensamiento como lógico contribuyó a contrarrestar las tendencias neoplatónicas que predominaban en la filosofía islámica de su tiempo.

25. Compárese este texto con el *De Rerum Naturae* V, vv. 1093-1098; cf. A. Martínez Lorca, *op. cit.*, 108-120.

26. Cf. Averroes, *Compendio de Metafísica*, 1919; Íd., *Teología de Averroes*, 1947; Íd., *La psicología de Averroes. Comentario al libro del alma de Aristóteles*, 1987; Íd., *Epítome de física* (*Filosofía de la naturaleza*), 1987. En torno a Averroes, cf. E. Renan, *Averrores y el averroísmo*, 1992; A. Martínez Lorca (ed.), *Al encuentro de Averroes*, 1993; Íd., *Maestros de Occidente*, especialmente los capítulos «Averroes, el filósofo que abrió Europa a la modernidad», pp. 121-127, «Ibn Rusd historiador de la filosofía», pp. 128-149, y «La revolución intelectual del siglo XIII y Averroes», pp. 150-164; M. Cruz Hernández, *Abu-l-Walid Muhammad ibn Rusd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, 1997; Íd, «El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes», en A. Martínez Lorca (ed.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Ándalus*, 1990, 417-425; J. Puig Montada, *Averroes (1126-1198)*, 1987.

27. M. Cruz Hernández, *op. cit.*, 169.

Procedía de una familia de jueces prestigiosos: su abuelo y su padre lo habían sido. Como vimos anteriormente, Ibn Tufayl jugó un papel decisivo para que el emir almohade Yusuf le nombrara juez mayor de Sevilla, médico principal de cámara y juez de Córdoba, cargos en los que fue confirmado por el sucesor Ya'qub al-Mansur, hijo de Yusuf. Viajó varias veces a Marruecos en misiones oficiales. Sin embargo, la cercanía y amistad de los sultanes no le libraron del procesamiento, que terminó en condena de sus escritos y en destierro en Lucena durante dos años. Dos fueron los factores que jugaron un papel fundamental en la persecución contra Averroes: su racionalismo en materia religiosa, considerado una herejía, y la crítica política y social. Al final de su vida recuperó la confianza del emir y retornó a Marruecos, donde murió en 1198.

El emir había pedido a Ibn Tufayl que comentara las obras de Aristóteles, ya que le parecían extremadamente oscuros tanto los textos del filósofo griego como los comentarios que había leído. Ibn Tufayl declinó la invitación alegando su avanzada edad y sus ocupaciones como médico de corte. Fue entonces cuando el emir, por indicación de Ibn Tufayl, le hizo el encargo a Averrores.

Averroes se mostró escéptico ante la posibilidad de construir una sociedad justa. Manifestó sus dudas razonadas y razonables en torno a la compatibilidad del ejercicio militar y de la judicatura en un mismo gobernante. Criticó sin piedad a la aristocracia, acusándola de tiránica. Fue especialmente duro en la denuncia de la dinastía de los almorávides —que como ya vimos eran unos integristas intolerantes—, a quienes acusaba de corruptos, tiranos, hedonistas y timocráticos (pasión por la riqueza). Objeto de su afilada crítica fue también el fanatismo intolerante de los ulemas y alfaquíes. Llamó la atención sobre la total marginación de las mujeres en la sociedad islámica de su época, que desconocía sus habilidades y sólo las empleaba para servir a sus maridos y para la procreación, inutilizando así sus otras posibles actividades.

Uno de los ejes de su reflexión es la compatibilidad entre la fe y la razón, la necesidad de conciliar religión y filosofía. El creyente no puede quedarse en una fe crédula, al margen o en contra de la razón; está obligado a comprender y a dar razón de su fe. El filósofo musulmán recurre a la razón para comprender la verdad revelada. Es la propia revelación la que nos demanda, «nos impone», dice Averroes, el estudio y la consideración de los seres a través de la razón. Es, por tanto, exigencia del creyente, y todavía con más razón del teólogo, conocer la lógica. Alguien puede alegar que este tipo de estudio no existía en los inicios del islam y puede calificarlo de «innovación impía». Tampoco existían entonces los estudios canónicos, y no por eso se les considera impíos.

Averroes distingue dos sentidos en la revelación: el literal y el oculto. Si el sentido literal contradice una verdad que ha sido demostrada de manera apodíctica, debe ser interpretado, y ello de acuerdo con las reglas que se establecen en la lengua árabe. De los textos que necesitan interpre-

tación, unos deben ser interpretados necesariamente para información y conocimiento de los fieles; otros, sin embargo, han de quedar reservados a los especialistas. Idea compartida por no pocos filósofos musulmanes de entonces.

Para Averroes, la religión del sabio es el estudio y la contemplación de las leyes de la naturaleza, y el culto más agradable a Dios es el conocimiento de sus obras, que lleva derechamente a conocer a Dios. Precisamente una de sus principales aportaciones es la aplicación de la razón a la comprensión de la revelación.

La actitud de Averroes ante Avicena es dialéctica. Por una parte, le acusa de haber falseado el legado aristotélico y lo considera acomodaticio con las corrientes místicas. Por otra, comparte con él ideas centrales del pensamiento de Aristóteles como la eternidad de la materia. Nada sale de la nada, dice citando al filósofo griego. Si Dios pudiese pasar algo de la nada al ser, también podría pasar del ser a la nada. La materia es, por tanto, increada. Las formas no son otra cosa que el resultado del movimiento de la materia.

Con quien no se muestra nada complaciente es con al-Ghazzali. En su libro *Refutación de la refutación* rebate la crítica de la filosofía que había hecho al-Ghazzali en *Refutación de los filósofos*. El ataque es frontal, como se pone de manifiesto ya en el prólogo: «Aun a riesgo de exponernos a la ira de los perseguidores de nuestra madre, la filosofía, vamos a describir el veneno escondido en el *Tahafut* (*Refutación de los filósofos*)».

## Ibn al-Arabi (1165-1240): cumbre del sufismo

El verdadero nombre de Ibn al-Arabi era Abubéquer Mohámed ben Alí, perteneciente a la tribu de Hátim el Taí. Nació en Murcia el 28 de julio de 1165[28] en el seno de una familia de la nobleza, rica, culta y muy religiosa. Sus padres y tíos paternos sobresalieron por vivir ascéticamente y por los carismas místicos. La mística fue el clima religioso en que se desarrolló la infancia y la juventud de Ibn al-Arabi. Con ocho años se traslada con su familia a Sevilla, donde recibe una excelente educación literaria, jurídica, teológica y filosófica, que le abre las puertas a trabajar como secretario en el gobierno de la ciudad. Se casó con Maryam ibn Muhammad ibn Addun ibn Alb al-Rahman de Bugía, de familia distinguida como la suya, que tenía también una buena formación religiosa, era una mujer piadosa y estaba consagrada a la vida ascética.

Ibn al-Arabi reconoce la gran influencia que tuvieron en su conversión y que ejercerían en su vocación religiosa tres situaciones: el ejemplo y las cariñosas exhortaciones de su esposa, los rezos de su madre y la experiencia de una grave enfermedad que le colocó al borde de la muerte. La conver-

28. Miguel Asín Palacios adelanta un año su nacimiento y lo sitúa en 1164, cf. M. Asín Palacios, *Amor humano, amor divino: Ibn Arabi*, 1990, 17.

sión se produjo en torno al año 1184. Una verdadera maternidad espiritual ejerció en él Fatima de Córdoba, asceta rigurosa y mística ejemplar.

Estudió derecho y teología islámica en Lisboa, aprendió el Corán con los más prestigiosos maestros de su época en Sevilla, fue discípulo de Sheik al-Sharrat, convivió con los sufís, desarrolló su vocación poética y creó una literatura sufí que ejerció una gran influencia en el pensamiento occidental.

Con veinte años ya era miembro de una hermandad sufí y testigo de muchos fenómenos extraordinarios, como él mismo reconoce:

> No conozco grado de la vida mística, ni religión ni secta, de que yo no haya visto alguna persona que los profesase de palabra y en ella creyera y las practicase, según confesión propia. No he referido jamás opinión o secta alguna, sino fundándome en referencias efectivas de individuos que fueron secuaces de ellas.

Enseguida se extendió su fama y llegó a conocimiento del anciano filósofo Averroes, amigo de su padre, a quien le pidió una entrevista con el joven sufí. El propio al-Arabi describe en su libro *Fotuhat* la entrevista celebrada en la casa del filósofo en Córdoba. «¿Cómo, pues, encontráis vosotros resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?», le preguntó Averroes. «Sí y no. Entre el sí y el no salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices», le respondió el imberbe al-Arabi, que comenta el palidecimiento de Averroes ante semejante respuesta.

Al-Arabi no tuvo oportunidad de encontrarse de nuevo con Averroes; sólo se le apareció en éxtasis, según su propio relato. Sí asistió a su entierro en Córdoba. Había muerto en Marruecos y sus restos fueron trasladados a la ciudad cordobesa, donde lo enterraron. Cuenta el místico murciano que colocaron el ataúd en un costado de una bestia de carga y en otro sus obras para que sirvieran de contrapeso. «A un lado va el maestro y al otro van sus libros —comenta—. Mas dime: sus anhelos, ¿viéronse al fin cumplidos?».

La vida de Ibn al-Arabi fue un permanente peregrinar primero a través de al-Ándalus, después por el norte de África y luego por Oriente Medio. En Almería entabló amistad con el maestro Abú Abd Allah al-Gazzak, discípulo del sufí neoplatónico Ibn al-Arif. En Túnez conoció las ideas espirituales de Husayn al-Ansari y tuvo relación con los maestros hazmíes Surays, Muhammad al-Zuhri y Abu Bakú ibn Sid al-Nas, que jugaron un papel muy importante en su sólida formación espiritual, teológica y filosófica. En Bugía (Túnez) estudió con Abu Madyan, su más grande maestro. Allí tuvo su experiencia mística. De vuelta a al-Ándalus vivió en Sevilla, lugar de una nueva experiencia mística, residencia que alternó con Fez, donde visitó grupos sufíes y alcanzó el mayor grado espiritual de perfección. Lo

que animaba su vida e inspiraba su actividad religiosa era el amor, no el miedo al castigo o la búsqueda de la recompensa.

Al ver el poco reconocimiento con el que contaban los movimientos religiosos populares y no teniendo ya nada que aprender en Occidente, porque todo lo había experimentado, se dirigió a Oriente en el doble sentido de peregrinación a Meca y de búsqueda del oriente espiritual. En Meca, vivió dos años y conoció a la joven Nizam (Armonía), hija del sabio y maestro doctor Zahir ibn Rustam. Su encuentro con ella dio lugar a un giro en su pensamiento. A ella le dedicó un poema erótico que causó un gran escándalo.

Visitó luego Bagdad y El Cairo, donde vivió nuevos fenómenos extraordinarios que provocaron la persecución de los alfaquíes y su posterior encarcelamiento. Retornó a Meca, viajó a Quina y regresó a Bagdad en 1211. Desde 1223 hasta su muerte, residió en Damasco bajo la protección del sultán al-Malik al-Muadam y de su sucesor al-Halik al-Asraf, que le permitió llevar una vida tranquila, sosegada, muy necesaria para reparar su salud bastante quebrada y deteriorada por un retiro que hizo en el desierto sirio y por los éxtasis frecuentes. Así pudo llevar a término la redacción de algunas de sus grandes obras, que compatibilizaba con el ejercicio de su magisterio sufí. Allí ultimó *Fotuhad* y *Las revelaciones de Meca acerca del conocimiento de los misterios del Rey (Dios) y del reino (mundo)*. En ella compila las enseñanzas de todos sus libros. Murió el 16 de noviembre de 1240 en la casa de su amigo y protector Benazaqui y fue enterrado en el arrabal de Salihiya. Su tumba fue siempre —y lo sigue siendo hoy— objeto de veneración.

El reconocimiento de su figura y la valoración de su ingente obra, más de trescientos libros, quedan reflejados en algunos de los títulos que se le dieron: «Vivificador de la Religión», «El Doctor Máximo», «El hijo de Platón», «El más Grande Maestro», etcétera[29].

Su estilo alternativo de vida y su pensamiento heterodoxo constituían una amenaza para la sociedad de su tiempo y para el islam institucional. Lejos de poner sus excepcionales dotes intelectuales al servicio del escolasticismo, como era frecuente entre los teólogos, musulmanes o no, de su tiempo, generó un pensamiento transgresor. Lo que llevaba a no pocos de sus colegas a considerarlo embustero, maestro entre los herejes y sufí empedernido. Acusado de herejía en Egipto a punto estuvo de ser asesinado por un fanático. La respuesta a estas acusaciones se encuentra en el teólogo Kamaludin Zamlaqani: «¡Cuán ignorantes son quienes se oponen al sheik Muhiyuddin Ibn al-Arabi! Sus sublimes frases y las preciosas palabras de sus escritos son demasiado avanzadas para su comprensión»[30]. Uno de

29. Cf. Ibn al 'Arabi, *Las contemplaciones de los misterios*, [2]1996; Íd., *El secreto de los nombres de Dios*, [2]1997; P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión belleza en el sufismo de Ibn 'Arabi*, 2006; M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* II. *El pensamiento de al-Ándalus (siglos* IX-XIV*)*, 2000.

30. Tomo la cita de I. Shah, *Los sufís*, 1996, 198.

los campos en los que se manifestó la oposición a Ibn al-Arabi de manera más severa fue el de la poesía amorosa, en la que establecía una estrecha conexión entre la belleza humana y la realidad divina[31].

Son de destacar sus experiencias místicas en los cementerios, donde se retiraba para, a través de la oración, unirse con las almas de los difuntos hasta el punto de que «muchas veces quedaba estático entre las tumbas, sentado en el suelo al estilo oriental, mientras mentalmente dialogaba con las almas de mundo ultraterrestre»[32].

Arabi ha venido ejerciendo una influencia decisiva en el pensamiento islámico hasta nuestros días. Hoy, escribe Pablo Beneito, «el impacto de su enseñanza goza de una gran vitalidad, puesta de manifiesto en el interés que despiertan sus obras y los ensayos sobre su pensamiento y su poesía entre espirituales, intelectuales y creadores de todo el mundo»[33].

Ibn al-Arabi es considerado el mayor místico de la religión islámica. Realizó en su propia persona el encuentro de las religiones de su tiempo y fue capaz de compaginar armónicamente la poesía, la mística y la teología.

Miguel Cruz Hernández sintetiza en siete puntos la influencia de Ibn al-Arabi: 1. La negación de toda analogía entre el Creador y los seres creados. 2. La procesión o procedencia de los seres creados. 3. La alusión esotérica como vocación divina (la alusión esotérica es un llamamiento divino desde la cumbre de la lejanía y la revelación de una enfermedad concreta). 4. La aptitud de la naturaleza humana para recibir la profecía y lograr la perfección, la santidad. 5. La gnosis es la morada más alta en el camino de la unión con Dios. 6. La unificación mística con Dios. 7. Ésta es causa de los milagros que hacen los místicos[34]. Lo que caracteriza el sufismo de Ibn Arabi es el monismo de tendencia panteísta.

### ‘Abd al-Rahman ibn Jaldun (1332-1406): economía, sociología e historia

Ibn Jaldun ha sido durante mucho tiempo un gran desconocido en Occidente. Su redescubrimiento se ha producido preferentemente en el contexto del desarrollo de las ciencias sociales e históricas. Uno de los primeros intelectuales que en nuestro país descubrió su talla intelectual y su importancia en la comprensión de la historia fue Ortega y Gasset, tras la lectura del libro de Gautier *Les siècles obscurs du Magreb*. Éste es su testimonio, que data de 1928:

> Hay una excepción; es Abenjaldún, el filósofo de la historia africana. Los *Prolegómenos históricos* de Abenjaldún son un libro clásico que desde hace

31. Cf. M. Asín Palacios, *op. cit.*, 60 ss.
32. M. Cruz Hernández, *op. cit.*, 245.
33. Ibn Al’Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, iv.
34. Cf. M. Cruz Hernández, *op. cit.*, 245-247.

> un siglo ha entrado en el haber común... Abenjaldún, no contento con narrar los hechos del pasado africano —él escribe hacia 1373— quiere comprenderlos[35].

La vida de Ibn Jaldun se desarrolló entre el Magreb, al-Ándalus y Egipto. Nacido en Túnez, era descendiente de una familia andalusí que se vio obligada a abandonar Sevilla debido al avance de los reinos cristianos. Vivió diez años en Fez, donde tomó contacto con la corte al tiempo que seguía su formación. Con veintiocho años fue a Granada. Allí el monarca musulmán le envió ante el rey cristiano Pedro I de Castilla para firmar un tratado de paz. El rey castellano le pidió que se quedara en su corte a cambio de devolverle las posesiones de su familia. Ibn Jaldun rechazó la oferta. Por causa de las intrigas palaciegas, volvió al Magreb, donde empezó a escribir *Muqaddimah (Prolegómenos)*, obra de filosofía de la historia de referencia mundial[36]. Viajó a El Cairo, donde vivió dedicado a la investigación y al estudio de los hechos sociales, económicos e históricos, y a la docencia como profesor de derecho de la escuela malikita en la prestigiosa universidad de al-Azhar. Dado su prestigio intelectual, durante los últimos años de su vida tuvo que asumir una última y arriesgada misión política, que no dio resultado. El sultán mameluco de Egipto le pidió que le acompañara para encontrarse con Tamerlán, que había invadido Siria. Ibn Jaldun se entrevistó con Tamerlán para solicitarle que no saqueara Damasco, pero fracasó en la mediación. Ibn Jaldún volvió a El Cairo, donde murió el año 1406.

Ibn Jaldun es considerado el precursor de la concepción moderna de la economía, la sociología y la historiografía. En el campo de la economía destacó por el descubrimiento del funcionamiento de los mercados y por el análisis de los conceptos de población, precio, beneficio, formación del capital, y de la relación entre ellos. En el terreno sociológico, desarrolló la idea de conflicto central entre la ciudad y el desierto, es decir, entre la vida urbana y la nómada. En el campo de la historiografía, entiende la historia como análisis interno y externo de las civilizaciones, y de las interrelaciones de los acontecimientos históricos, con sus consecuencias en el presente y en las tendencias de futuro. Jaldun elabora una historia social de los pueblos, cuyo protagonista es la colectividad, no el ser humano como individuo, en afinidad con autores contemporáneos como Fernand Braudel, Lucien Febvre y Marcel Bloch. Resulta emblemática a este respecto su definición de historia:

35. Cf. J. Ortega y Gasset, «Abenjaldún nos revela el secreto. (Pensamientos sobre África Menor)», en *El Espectador* VIII, Madrid, 1916-1934, 9-53. Tomo la cita de M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* III. *El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*, 2002, 665; cf. I. Saade, *El pensamiento religioso de Ibn Jaldun*, 1973.

36. Cf. Ibn Jaldun, *Introducción a la Historia universal (Muqaddimah)*, 1977. Cf. también, la selección de textos Aben Jaldun, *Teoría de la sociedad y de la historia*, 1963; M. Ábed Yabri, *El legado filosófico árabe*, [2]2006.

> En su verdad, la historia nos informa sobre la sociedad humana, es decir, la civilización ('*umran*') y todos los estados que le afectan: la vida en grupos aislados y la vida en comunidad, las formas de solidaridad ('*asabiyya*), los tipos de dominación de unos hombres sobe otros, el poder y los Estados engendrados por esta dominación, las categorías de estos Estados, los modos de adquisición y los medios de existencia, las ciencias y las artes a las cuales consagran los hombres sus trabajos y esfuerzos[37].

Dos obras destacan dentro de su extensa producción bibliográfica: *Kitab al-Ibar* (Libro de las experiencias, registro y eventos de los días de los árabes, persas y beréberes), que hace un extenso recorrido por la historia de la humanidad hasta la época en que él vive, y por la historia de los beréberes y del Magreb, y la citada *Muqaddimah* (Prolegómenos). En la primera demuestra ser un excelente historiador que maneja una amplia bibliografía histórica y da a conocer fenómenos y elementos desconocidos u oscuros hasta entonces de la vida norteafricana. Pero su conocimiento se extendía a otras áreas geoculturales como Egipto y la Península Ibérica. *Kitab al-Ibar* es un intento —en buena medida logrado, para su tiempo— de elaborar una historia universal.

*Muqaddimah* es el prólogo, ¡extenso prólogo!, a la obra anterior, que tiene entidad propia y se la considera independiente. Se trata de un verdadero tratado de filosofía de la historia. En ella expone la teoría cíclica de las interacciones entre las culturas nómadas y las urbanas. Ibn Jaldun se muestra profundamente pesimista con respecto a las civilizaciones urbanas. Si Averroes había afirmado dos siglos atrás que al-Ándalus había civilizado a beréberes y árabes haciéndoles mejores personas, él defiende la tesis contraria: que les había privado de la cohesión social (*asabiya*). Miguel Cruz Hernández cree que este planteamiento «está lleno de resentimiento» y que «es una actitud previa y no una deducción sociológica»[38].

Ibn Jaldun cuestiona la concepción de aristocracia y de nobleza que tenían los musulmanes andalusíes y el propio Averroes. La aristocracia, en el mundo árabe, se asociaba con una clase superior que gozaba de privilegios. El filósofo cordobés vinculaba la nobleza de una familia con su establecimiento durante mucho tiempo en una ciudad. Ibn Jaldun, por el contrario, defiende que una familia no es noble por residir largo tiempo en un lugar, sino por la fuerza de la *cohesión social*; ésta es la que asegura el respeto y la obediencia. La nobleza y la ilustración, afirma, son un accidente de la vida humana que termina pasadas cuatro generaciones. La solidaridad grupal es, para él, el principio de coherencia y cohesión de un Estado o de un Imperio. Cuando ese principio se quiebra, el Estado inicia su decadencia y termina por destruirse dando paso a otro que consigue un mayor grado de cohesión. La causa de la caída del Imperio árabe en la

37. Tomo la cita de A. Martínez Lorca, *Maestros de Occidente*, 219.
38. M. Cruz Hernández, *op. cit.*, 669.

Península Ibérica fue precisamente la pérdida de la cohesión social entre los musulmanes andalusíes.

Ibn Jaldun cree que entre los nómadas se vive de manera más auténtica la solidaridad grupal a través del compañerismo y de la ayuda mutua. Esa cohesión era la que los llevaba a derrotar fácilmente a ejércitos enemigos más numerosos y mejor equipados.

El testimonio de Arnold Toynbee no deja lugar a dudas sobre la singular aportación de Ibn Jaldun a la filosofía de la historia: «Ibn Jaldun concibió y formuló una filosofía de la historia que es sin duda el trabajo más grande que jamás haya sido creado por una inteligencia en ningún tiempo y en ningún país».

## 12. *El islam hoy en España*

### Legislación

Un primer paso en el camino hacia la libertad religiosa en España fue la Ley de Libertad Religiosa de 28 de junio de 1967, que reconocía el derecho civil de libertad religiosa, al tiempo que salvaguardaba la moral, el orden público y el reconocimiento especial del catolicismo. «El ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica —decía el artículo 1.3—, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en las Leyes Fundamentales». Se producía así una extraña coexistencia entre la libertad religiosa y la confesionalidad católica, que produjo no pocas y no pequeñas tensiones. Era lo más parecido a la cuadratura del círculo. Con todo, la Ley abrió el camino para que religiones no católicas pudieran constituirse en asociaciones confesionales, pasando la competencia al Ministerio de Justicia, si bien con cierto control del Ministerio de la Gobernación[39].

El paso decisivo en la libertad religiosa fue la Constitución española de 1978, que en su artículo 16 declaraba que «ninguna confesión (mejor debería decir 'religión') tiene carácter estatal». Sin embargo, a renglón seguido, establecía que «los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las correspondientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones» (16.3). La referencia explícita a la Iglesia Católica constituía un importante recorte a la no confesionalidad del Estado, reconocida en el texto constitucional, y daba paso a los privilegios que se han sucedido durante los treinta años de democracia y a la discriminación de las demás religiones.

En julio de 1980 se aprobó la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR), que descansa en tres principios constitucionales: el derecho

39. Cf. G. Suárez Pertierra, *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, 1978; J. J. Tamayo, *Adiós a la cristiandad. La Iglesia católica española en la sociedad democrática*, 2003, 27 ss.

fundamental a la libertad religiosa y de culto, la no consideración de las creencias como motivo de desigualdad o discriminación ante la Ley y la no confesionalidad del Estado. La Ley reconoce personalidad jurídica y plena autonomía a las iglesias, confesiones, comunidades religiosas y sus federaciones, una vez inscritas en el registro público creado a tal efecto (artículos 5 y 6). Afirma que el Estado, atendiendo a las creencias religiosas de la sociedad española y dentro del respeto al principio de igualdad, establecerá Acuerdos o Convenios de cooperación con las distintas religiones *de notorio arraigo* en España y que en ellos se podrán fijar los beneficios fiscales que prevé el ordenamiento jurídico general para las entidades sin fin de lucro y las que tienen carácter benéfico (artículo 7). Excluye del ámbito de protección de la Ley a las entidades relacionadas con el estudio y la experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos o la difusión de valores humanísticos o espiritualistas (artículo 3)[40].

En 1992 el Estado Español firmó los Acuerdos de Cooperación con tres comunidades religiosas de notorio arraigo: la judía, la musulmana y la evangélica. El Acuerdo con la Comunidad Islámica de España (CIE) considera el islam «de tradición secular en nuestro país con relevante importancia en la formación de la identidad española» y la reconoce de «notorio arraigo»[41]. El Acuerdo aborda asuntos de capital importancia para nuestros conciudadanos que profesan el islam en España, como el estatuto de los dirigentes religiosos islámicos e imames, los derechos derivados del ejercicio de su función religiosa, protección jurídica de las mezquitas, efectos civiles del matrimonio celebrado conforme al rito religioso islámico, asistencia religiosa en centros o establecimientos públicos, enseñanza religiosa en los centros docentes, beneficios fiscales, fiestas religiosas, conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico.

### *Los musulmanes, nuestros compatriotas*

En un acto conmemorativo de al-Ándalus 92, el rey de España Juan Carlos I dijo en Medina Zahara que «al-Ándalus son hoy también nuestros compatriotas musulmanes, que forman parte de un proyecto de vida en libertad y respeto a sus creencias, como el resto de los ciudadanos de un país democrático, a los que su Rey admira por su entrega al esfuerzo común solidario». Quince años después, a finales de julio de 2007, el ministro de Asuntos Exteriores Miguel Ángel Moratinos declaraba que musulmanes y cristianos vivieron conjuntamente y compartieron su saber, su conocimiento, la ciencia y la filosofía, y que el modelo del pasado puede servir de inspiración para los desafíos del siglo XX.

40. Para un análisis crítico de la LOLR, cf. «LOLR: XX Aniversario (1980-2000)»: *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, n. 0 (2000).

41. Ley 26/1992, de 10 de diciembre, *BOE* de 12 de diciembre.

Según el *Estudio demográfico sobre conciudadanos musulmanes* realizado por la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) a partir del padrón municipal de 31 de diciembre de 2007, en España reside 1.130.000 musulmanes, lo que representa un 2,5% de la población española. Proceden de El Magreb (sobre todo de Marruecos, Argelia y Mauritania), de África occidental (mayoritariamente de Senegal, Nigeria, Gambia, Mali y Guinea), de Oriente Próximo y de Pakistán. En torno a 33.750 son españoles conversos. En su mayoría pertenecen a la corriente sunnita. El 70% de los musulmanes residen en cinco Comunidades Autónomas: Cataluña, 279.037; Madrid, 196.680; Andalucía, 184.430; Valencia, 130.471; Murcia, 63.050.

En el registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia están inscritas 406 entidades musulmanas. El islam cuenta con cerca de cuatrocientas mezquitas legalizadas de mayoría sunnita, si bien hay varios cientos de oratorios no registrados oficialmente. En los últimos años se ha producido un fuerte aumento de musulmanes en España debido a la inmigración procedente sobre todo de países como Marruecos, Senegal, Mauritania y Pakistán, y a las conversiones.

Se trata de un islam no uniforme, sino plural tanto desde el punto de vista religioso como cultural y étnico. Eso aleja a la comunidad musulmana de los discursos identitarios cerrados y excluyentes. La plural comunidad musulmana no constituye peligro alguno para la convivencia cívica, ni amenaza para la democracia. Hay que tener sumo cuidado para no utilizar discursos que fácilmente pueden caer en islamofobia, como los de Huntington y Sartori[42]. El primero etiqueta al islam como la más beligerante de las tres religiones monoteístas. Sartori lo califica como religión totalitaria e incompatible al cien por cien con la sociedad pluralista y abierta de Occidente.

Estos planteamientos no se corresponden con la realidad del islam en Europa, y tampoco en España, que se caracteriza por su voluntad de convivencia e integración y por el respeto a las instituciones democráticas. Los discursos de Huntington y Sartori pueden generar importantes restricciones del sistema de libertades en las sociedades occidentales y establecer modelos de «democracia autoritaria».

Existen, ciertamente, brotes aislados de violencia entre los musulmanes que viven en España, pero son sólo eso, brotes aislados, que no son representativos del conjunto de la comunidad musulmana ni cuentan con el apoyo de sus dirigentes. Ana Planet, asesora de Asuntos Religiosos en el Ministerio de Justicia, distingue muy certeramente tres tipos de discursos conflictivos entre los musulmanes que viven en nuestro país: el *desenfocado* de quien empieza a predicar en una mezquita con total desconocimiento de la realidad española y de los musulmanes que viven aquí, el del

42. Cf. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconstrucción del orden mundial*, 1997; G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, 2001.

*resistente*, que apela a la identidad musulmana para impedir la integración, y el *clandestino antisistema*, que considera a España tierra de infieles a combatir[43]. Pero insiste en que son minoritarios.

Los primeros en condenar los atentados terroristas del 11 de marzo de 2004 en Madrid, que costaron la vida a ciento noventa y una personas, fueron los propios dirigentes musulmanes. El 9 de mayo se celebró una oración interreligiosa en recuerdo de las víctimas del atentado en el Paraninfo de la Universidad de Alcalá (Madrid), en la que participaron la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) y la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) junto a otros colectivos religiosos y laicos. En el Comunicado final se desvinculaba los actos terroristas en general, y los del 11 de marzo en particular, de las religiones. Aunque se reconocía que a lo largo de la historia las religiones habían atentado contra la vida de muy distintas formas, todas las organizaciones convocantes proclamaron solemnemente que el terrorismo es ajeno a los principios fundamentales de las tradiciones religiosas.

### *Integración de los musulmanes en España*

El 23 de noviembre de 2006 presentaba el ministro del Interior Alfredo Pérez Rubalcaba una encuesta patrocinada por su Ministerio y realizada bajo la dirección del sociólogo Juan José Toharia entre mil quinientos musulmanes que viven en España, según la cual la comunidad musulmana en su conjunto está integrada en la vida española y no suele toparse con obstáculos que le impidan vivir y practicar su religión. Se muestra contraria a la violencia como método para la defensa y la difusión de sus ideas y creencias religiosas. Sólo un 4% defiende el uso de la violencia para ese fin. En general es partidaria de un Estado no confesional. Valora positivamente, incluso mejor que los propios españoles, instituciones como la monarquía, el Parlamento y la Judicatura. Defiende la neutralidad del Estado en materia religiosa. El 84% de los musulmanes considera perfectamente compatible la práctica del islam con la democracia, los derechos humanos y el ser buen ciudadano español. El 64% estima que la Constitución española garantiza la libertad y la igualdad, al tiempo que protege las libertades de expresión, reunión y asociación de todos los ciudadanos, españoles o no, «con independencia de la nacionalidad, el lugar de residencia, el sexo, la raza y la religión». Cree, además, que el grado de tolerancia y de libertad y la no discriminación de las mujeres es superior en los países occidentales que en los de sus comunidades de origen. A la hora de valorar el grado de moralidad en los países musulmanes y en los occidentales, el 27% cree que es mayor en los primeros, frente al 24%, que piensa que es en el mundo occidental donde más se protege la moralidad[44].

43. J. L. Barbería, «¿Un islam español?», en *El País-Domingo*, 29 de julio de 2007, 1-5; el testimonio de Ana Planet, p. 4.

44. Tomo los datos de *El País*, 24 de noviembre de 2006.

En diciembre de 2007 el Barómetro de Opinión de los Inmigrantes de Religión Musulmana dio a conocer los resultados de la encuesta llevada a cabo por encargo de los ministerios de Justicia, Interior y Asuntos Exteriores entre inmigrantes musulmanes procedentes en su mayoría de Marruecos (57%), Senegal (12%), Pakistán (11%) y Argelia (5%), que llega a una conclusión similar: «La comunidad de inmigrantes musulmanes es particularmente tolerante, occidentalizada y liberal». El 83% se siente bastante o plenamente adaptado al estilo de vida española. El 49% practica su religión asiduamente y el 34% de manera ocasional. La mayoría de los encuestados coincide en subrayar la compatibilidad del islam con la democracia y los derechos humanos y se muestra contrario al uso de la violencia para la defensa o difusión de sus creencias religiosas. Similar coincidencia se produce en torno al reconocimiento del respeto que merecen por igual judaísmo, cristianismo e islam[45].

El Observatorio del Racismo y la Xenofobia viene a confirmar estos datos al constatar que la comunidad musulmana española es, sin duda, la menos rechazada de todas las comunidades islámicas de toda Europa. Valoración que posee una importancia especial teniendo en cuenta el terrible atentado del 11 de marzo de 2004 en Madrid. Tras el atentado la ciudadanía española no tuvo reacciones islamófobas, sino que supo distinguir y separar perfectamente el islam del terrorismo. Unos meses después, los dirigentes de la comunidad islámica expresaron su apoyo a la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones.

En junio de 2007 el Liderazgo Popular Islámico Mundial, que agrupa a cuatrocientas comunidades musulmanas, organizó en Córdoba un Seminario sobre «Alianza de Civilizaciones, Alianza por la Paz», con el objetivo de impulsar medidas concretas para el desarrollo de la filosofía de dicha Alianza. En el Seminario participaron cristianos, judíos y buddhistas en un clima de diálogo interreligioso. Una de las iniciativas más creativas y de mayor impacto del Encuentro fue la propuesta de una teología islamo-cristiana de la liberación, que desarrollo en uno de los capítulos de esta obra. El Liderazgo se desmarcó tanto del extremismo islámico como de la intransigencia de algunos dirigentes políticos occidentales y aprobó el siguiente decálogo de resoluciones:

1. Expresar que la voluntad de paz debe ser determinante como instrumento y como fin en la actuación política de los poderes públicos.
2. Dar cabida a la sociedad civil en todos los ámbitos de desarrollo del proyecto de la Alianza de Civilizaciones.
3. Exigir a los países que hayan suscrito la Alianza de Civilizaciones una coherencia en lo relativo a la libertad religiosa, respeto a las minorías y políticas migratorias justas.

45. Tomo los datos de *El País*, 12 de diciembre de 2007, 42, y de *Público*, 12 de diciembre de 2007.

4. Impulsar y apoyar la creación de una Asamblea Global de las Culturas.
5. Creación de un observatorio internacional contra la islamofobia: libros de texto, lenguaje audiovisual, publicaciones y un libro de estilo para periodistas.
6. Incentivar el diálogo interreligioso apoyando a los grupos de base que trabajan en este campo.
7. Fomentar productos bancarios y financieros de contenido halal que tiendan a la humanización de la economía y la redistribución de la riqueza.
8. Respaldo político e institucional a las iniciativas y proyectos que fomenten la igualdad de género.
9. Promover y fomentar Internet en los países en desarrollo, creando espacios en la red para el encuentro y el conocimiento mutuo.
10. Recuperación de la memoria histórica andalusí como paradigma de la Alianza de Civilizaciones.

Sirva como conclusión de este capítulo la reflexión del arabista Pedro Martínez Montávez: el símbolo que mejor expresa la relación entre España y el mundo árabe es el del «triángulo equilátero completo y exacto», donde «al-Ándalus sería la base de ese triángulo». «Al-Ándalus —afirma certera y bellamente— ha terminado en el tiempo, pero no en el imaginario colectivo. Ha concluido en lo cronológico, pero no en lo mental ni en lo afectivo. Es materia de recuerdo, y no materia de olvido. De esa manera sigue existiendo ¡y cómo no!».

# 6. LAS FUENTES DEL ISLAM: EL CORÁN Y LA SUNNA

## 1. *El Corán*[1]

Judaísmo, cristianismo e islam suelen definirse como «religiones del Libro», ya que cada una de ellas se basa en un libro sagrado, que se considera revelado: el judaísmo, en la Biblia hebrea; el cristianismo, en la Biblia cristiana; el islam, en el Corán, que llama a judíos, cristianos y musulmanes «gente de la Escritura». En este capítulo vamos a analizar la significación del Corán en el islam, su contexto, estructura, contenido, cronología, niveles de lenguaje, compilación, las perversiones en su lectura, así como el papel de los hadices en la conformación de la Sunna.

La primera fuente del islam es el Corán, del que afirma el profesor egipcio Nasr Hamid Abu-Zaid:

> Es un texto lingüístico que puede ser descrito como texto axial y representativo en la historia de la cultura árabe. No tiene nada que ver con la simplificación de describir la civilización árabe islámica como «civilización del texto» en el sentido de que se trata de una civilización que sentó sus bases y levantó sus ciencias y su cultura sobre el fundamento de que no es posible ignorar el puesto central que el «texto» ocupa en ella. No quiere decir esto que haya sido «el texto», por sí solo, el que haya establecido la cultura, porque no hay texto alguno que haya fundado una civilización

1. Citaré por el *Corán*, traducción, edición y notas de Julio Cortés, Herder, Barcelona, [6]2000. Tendré también muy en cuenta *El mensaje del Qu'ran*, 2001. Para un estudio del Corán, cf. Ahmad Alí al-Imam, *Variants readigns of the Qur'an: a critical Study of their historical and linguistic origins*, 1988; Halil Bárcena, «Apuntes para una lectura simbólica del Corán», 2007, 247-278; R. Bell y W. Montgomery Watt, *Introducción al Corán*, 1977; P. Branca, *El Corán*, 2002; R. Cansinos Assens, *Mahoma y el Korán. Biografía del Profeta y estudio y versión de su mensaje*, 2006; P. Martínez Montávez, «Corán, revelación, interpretación», 2007, 245-257; M. Sobn, «El libro sagrado del islam: el Corán y los dichos del Profeta», 2007, 233-243; M. Talbi, *Universalité du Coran*, 2002; K. Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in classical Islam*, 2006.

> ni erigido una ciencia y una cultura. Lo que fundó la civilización y erigió la cultura es, por una parte, la dialéctica hombre/realidad, y por otra, su diálogo con el propio texto. La interacción dialéctica hombre-realidad —con todas las construcciones económicas, sociales, políticas y culturales que en esta realidad se disponen— es lo que crea la civilización. El Corán, en nuestra civilización, cumple un papel cultural que no cabe ignorar, conformando los rasgos propios de esta civilización y fijando la naturaleza de sus sabedores. Si se nos permitiese —simplificando mucho— reducir la civilización a una sola de sus dimensiones, resultaría totalmente correcto afirmar que la civilización egipcia antigua es la civilización del «después de la muerte», que la civilización griega es la civilización «de la razón», y que la civilización árabe e islámica es la civilización «del texto»[2].

El término «Corán» procede del árabe *al-qur'an*, que significa recitación, texto sagrado que se recita, lectura en voz alta. Es un libro que cambió el curso de la historia, primero de la Península Arábiga, y, muy pronto, de la humanidad. Viene ejerciendo desde hace catorce siglos, y de manera ininterrumpida, una influencia decisiva en el mundo, y hoy de manera especial con el despertar religioso y político del islam.

Recopila una serie de oráculos en árabe predicados por Muhammad ibn Abdalah entre 610, año en que recibe la primera revelación, y 632, año de su muerte. Para los musulmanes, no se trata de una palabra humana, sino de la palabra de Dios, don supremo de Dios a la humanidad revelada al Profeta. El islam, como el judaísmo y el cristianismo, es una religión de Revelación, ya que el Dios oculto, que es personal y único, se revela. El Corán es un libro sagrado, un libro «revelado» *en árabe* que Muhammad entregó a su pueblo, del que carecía hasta entonces: «Así es como te revelamos un Corán para que puedas comunicarlo a los habitantes de la metrópoli (Meca, «la madre de las ciudades») y a los que viven en sus alrededores» (42,7; cf. también 12,2-3; 13,37, 16,103; 20,113; 19,97, 43,3, etc.). Hay suras que hablan de su carácter inalterable y eterno, e incluso de su preexistencia (43,4; 56,78; 85,22). Es opinión común entre los musulmanes que la traducción a otras lenguas distintas del árabe corre siempre el peligro de desfigurar el texto. La máxima italiana *traduttore-traditore* se ve confirmada en las traducciones del Corán.

El Corán es, a su vez, fuente de oración, guía para el comportamiento y objeto ritual. Es leído y recitado por los musulmanes en el culto comunitario, pero también en el ámbito privado, en las fiestas religiosas y en las celebraciones familiares. Está en la base de las creencias del islam, de sus leyes y de sus rituales. Constituye una guía para la vida, la conducta y la reflexión de los musulmanes. Inspira las leyes de muchos de los países musulmanes. Cuenta con el respeto de los creyentes de todas las religiones, especialmente de las religiones monoteístas hermanas, y es objeto de estudio científico por investigadores no vinculados al islam.

2. Citado en P. Martínez Montávez, *Mundo árabe y cambio de siglo*, 2004, 362-363.

La autoría del Corán, para los musulmanes, le corresponde a Dios. Muhammad sólo transmite lo que Dios le dicta: 42,48 dice expresamente que sólo ha sido llamado para «transmitir», no para ser custodio de los creyentes. Al principio, las revelaciones las transmitió Muhammad a su esposa Khadija y a otras personas del entorno familiar; después el círculo de los que escucharon la recitación del Profeta y de quienes lo recitaron fue ampliándose.

## Contexto del Corán

El contexto del Corán es la vida de los beduinos o de los cultivadores de oasis, pero también están muy presentes los comerciantes, los caravaneros, los navegantes, los pescadores. Hay alusiones a la vida de los árabes. Por ejemplo, a las caravanas de invierno, que se dirigían al sur, Yemen y Abisinia, y a las de verano, que iban hacia el norte, Siria: «Por el pacto de coraixíes, pacto relativo a la caravana de invierno y la de verano, ¡que sirvan, pues, al Señor de esta Casa (Kaaba), que les ha alimentado contra el hambre y dado seguridad frente al temor» (106). También al comercio, exigiendo a los comerciantes justicia en sus transacciones (26,181-183). Se refiere a fenómenos naturales como la tempestad y el relámpago en el desierto (13,2), la lluvia que hace brotar la hierba como alimento de los rebaños. Refleja la vida de los pastores y ganaderos. Muestra, empero, una gran reserva a la hora de hablar de cuestiones científicas.

## Estructura

El Corán tiene 114 suras y 6.536 aleyas. La sura más larga es la 2, que tiene 286 aleyas. Las más cortas son la 108 y la 110, que tienen 3 aleyas cada una. Cada sura tiene un título, relacionado con una palabra que aparece en ella, no necesariamente con el tema que trata: la 2, «la vaca»; la 3, «la familia de Imran»; la 4, «las mujeres»; la 5, la «mesa servida»; la 6, «los rebaños»; la 14, «Abraham»; la 19, «María», etc. El título quizás fuera introducido por los eruditos y los editores. Cada sura comienza con la fórmula «En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Clemente...», salvo la 9, que lleva por título «El arrepentimiento». Los intérpretes musulmanes creen que fue revelada a Muhammad poco antes de morir y por eso no comienza como las demás. Las suras están ordenadas según la longitud: de las más largas a las más breves, salvo en el caso de la primera, muy breve, que es una oración recitada frecuentemente por los creyentes. Al comienzo de cada sura aparece el lugar en que fue revelada: Meca o Medina, aunque en las de una época y lugar se incorporan aleyas de otras épocas y lugares. Veintinueve suras comienzan con una o varias letras, cuya razón de ser y significado son desconocidos.

La primera sura es recitada como oración o jaculatoria, como los cristianos recitan el Padrenuestro: «¡En el nombre de Dios, el Compasivo,

el Misericordioso! Alabado sea Dios, Señor del universo, el Compasivo, el Misericordioso, Dueño del día del Juicio. A Ti sólo servimos y a Ti sólo imploramos ayuda. Dirígenos por la vía recta, la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, no de los extraviados».

## Cronología del Corán

Para fijar la cronología del Corán los especialistas recurren a los métodos históricos-críticos y literarios, y tienen en cuenta criterios como las referencias a acontecimientos públicos, sobre todo durante el periodo de Medina, estilo, vocabulario, evolución de las ideas, etc. Atendiendo preferentemente a criterios estilísticos, Theodor Nöldete propuso en 1864 una cronología en cuatro periodos que ha contado con una amplia aceptación: tres periodos mequíes y uno medinense[3].

El primer periodo mequí suele fijarse entre 610 y 615 y se corresponde con las primeras revelaciones y la predicación pública. Las suras de este periodo suelen ser cortas, rítmicas, de gran exaltación, cargadas de imágenes. Lo que quieren dejar claro es que el Profeta no es un poseso, sino sólo un monitor. Invitan a la perseverancia, a la práctica de la caridad y a la perfección. Anuncian el Juicio Final, que sancionará a los seres humanos con premios y castigos según su comportamiento. Critican la idolatría y a los ídolos de la Kaaba. Objeto de crítica son también las personas que se comportan inicuamente sin ser conscientes de que el juicio divino contra ellas es inapelable. Condenan a las personas acomodadas a quienes todo se les ha facilitado y no se sacian con nada (74,11-15), que se sienten seguras rodeadas de bienes y no escuchan las llamadas y advertencias de Dios (34,34).

En las suras de este periodo se anuncia un premio y un castigo en la vida futura en función de la manera como cada uno haya obrado en la vida terrena: con justicia o con iniquidad. Se abre así un horizonte escatológico, ajeno al mundo árabe hasta entonces. Hay una insistencia en los sucesos futuros previos al fin del mundo, que se anuncia como inminente, y descripciones muy coloridas de los gozos del Paraíso y de los castigos del Infierno, por ejemplo 52,11-24. Este mensaje era realmente revolucionario y tenía que resultar especialmente incómodo a cuantos se habían lucrado gracias al comercio con los cultos politeístas. La incomodidad sería mayor, si cabe, al ser anunciado ese mensaje condenatorio por un profeta que no pertenecía a los sectores más pudientes de la población. Los autores difieren en torno a la lista de suras correspondientes a este periodo[4].

El segundo periodo mequí se extiende de 615 a 619. Las suras correspondientes a este tiempo son más largas que las anteriores. Ofrecen

3. Cf. R. Bell y W. Montgomery Watt, *Introducción al Corán*, cit.; D. Bramon, *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*, 2002.

4. Cf. las distintas propuestas en *El Corán*, edición de J. Cortés, 33; P. Branca, *El Corán*, 27.

ejemplos tomados de la naturaleza y de la historia y recogen discusiones doctrinales. Se refieren con más frecuencia y de manera más concreta a los profetas anteriores del judaísmo y del cristianismo. Dos ejemplos: se dedica a la historia de Moisés una parte importante de la sura 20 (aleyas 9-98) y se incluyen referencias explícitas a María y a los momentos claves de su vida, como la anunciación y el nacimiento de Jesús. La sura 19 lleva el nombre de María. Se establecen paralelismos entre los sucesos que tuvieron que vivir los profetas anteriores y los sucesos que se vivían entonces en Meca (54,9.18; 37,15).

No faltan las referencias a fenómenos prodigiosos vividos por Muhammad, como la conversión de un grupo de genios (*jinn*) (72; 46,29-32) y el «viaje nocturno» del Profeta y su posterior ascensión al cielo (17,1). Se subraya la unicidad divina y se presenta a Dios como *al-Rahman*, el Clemente.

A este periodo se cree pertenecerían las aleyas llamadas «satánicas». Mientras recitaba 53,19-20 («¿Y qué os parecen al-Lat, al-Uzza y la otra, Manat, la tercera?») en voz alta y ante el público, Muhammad habría añadido el siguiente comentario: «éstas son las sublimes diosas, cuya intercesión (con Dios) se espera». Se trataba de las tres diosas consideradas «hijas de Dios» como los ángeles, y veneradas en muchos lugares de la Arabia pre-islámica. La intención del Profeta, al elogiar a las diosas, habría sido atraer a los mequíes al islam. El ángel Gabriel habría hecho caer en la cuenta del error a Muhammad, quien se habría desdicho, declarando que había sido el diablo, y no Dios, quien le había inspirado esas palabras. En sustitución de las aleyas «satánicas» se le habrían revelado al Profeta las tres aleyas siguientes: «¿Para vosotros los varones y para Él las hembras? Sería un reparto impío. No son sino nombres que habéis puesto, vosotros y vuestros padres, a los que Dios no ha conferido ninguna autoridad. No siguen sino conjeturas y la concupiscencia de sus almas, siendo así que ya les ha venido de su Señor la Dirección» (53,21-23).

¿Fueron así las cosas? Algunos textos del Corán parecen confirmar esta tradición. Leemos en 17,73-74: «En verdad, casi han conseguido desviarte de lo que te habíamos revelado, con objeto de que inventaras contra Nosotros otra cosa. Te habrían tomado como amigo. Si no te hubiéramos confirmado, casi te habrías arrimado algún poco hacia ellos». Sin embargo, las opiniones de los expertos no son coincidentes.

El tercer periodo mequí comprende los tres años anteriores a la Hégira, de 619 a 622, cuando el Profeta se ve amenazado y teme por su vida, su predicación fracasa y merman los seguidores. Los textos muestran cómo van subiendo de tono e intensidad el enfrentamiento y la conflictividad entre los seguidores del Profeta y sus conciudadanos fieles a las tradiciones politeístas. Hay ciertamente críticas a algunos dogmas del cristianismo (10,68) y a algunas observancias de los judíos (16,114ss., 19,59), pero lo que se destaca con más fuerza es la continuidad entre la revelación a Muhammad y las revelaciones precedentes. El islam, más que una nueva

religión, es la confirmación de los dos monoteísmos anteriores (46,12). A su vez, resulta más acusada la ruptura con los mequíes paganos.

El cuarto grupo de suras pertenece al periodo de Medina y resulta fácilmente identificable. Los versos son menos fluidos y la prosa más discursiva. En cuanto a los contenidos cabe tener en cuenta que Muhammad ya no es sólo Profeta, sino que ejerce la «jefatura del Estado». Hay un cambio en los temas; aparecen nuevas leyes para la organización de la sociedad, la formación de alianzas entre tribus y la redacción de contratos; normas en torno al matrimonio y la herencia, a la pureza ritual y a la forma de practicar el culto; nuevas prescripciones como el pago del impuesto para atender a las personas necesitadas dentro de la comunidad, la práctica del Ramadán, la peregrinación a Meca en caso de que se disponga de medios para hacerlo y el viernes como día dedicado a la oración comunitaria. El aspecto jurídico tiene una importancia especial y la normativa se hace cada vez más compleja y minuciosa. Sirvan tres ejemplos: la redacción de contratos por haber contraído una deuda (2,282), los impedimentos para poder casarse (4,23) y la herencia (4,11).

Las suras del periodo medinense se caracterizan por la rigidez en el tratamiento de los musulmanes que renuncien a la fe. Una vez que se ha abrazado el islam, no se puede abandonar. Quienes lo hacen, son considerados definitivamente extraviados (3,85-91) e «incurrirán en la ira de Dios y tendrán un castigo terrible» (16,106): serán arrojados a la gehena (4,115). Dios no perdona a quienes mueran siendo infieles (47,34). Contra ellos recaerá un castigo doloroso.

Hay un cambio de actitud hacia los judíos y, en parte, también, hacia los cristianos. Se agudizan las diferencias. El Corán los acusa de haber cambiado las Escrituras (2,42.75.146.159.174; 3,78; 4.46). Eso explica los cambios que se producen en determinadas prácticas religiosas, como la dirección en la oración (2,142ss.) y el mes del ayuno (2,183). Después de la Hégira, los musulmanes rezaban mirando a Jerusalén, como hacían los judíos de Medina en cumplimiento de las prescripciones veterotestamentarias (1Re 8,44; Dan 6,11). Sin embargo, uno año después, y debido a las disensiones con los judíos, los musulmanes tomaron como *alqibla* el santuario de la Kaaba (2,142.177). Se fija con precisión la moral musulmana y se critica el apego excesivo a los bienes terrenos.

No siempre resulta fácil identificar el periodo en que fue revelada cada sura. En algunos casos hay desacuerdos entre los especialistas. A esto cabe añadir que no todas las aleyas de una misma sura pertenecen necesariamente al mismo periodo.

Más difícil resulta identificar la primera revelación que recibe Muhammad y, por tanto, cuál es la sura más antigua. Hay quienes creen que es la 96, donde el ángel Gabriel le da a Muhammad la orden de recitar el Corán: «¡Recita en el nombre del Señor, que te ha creado, ha creado al hombre de sangre coagulada! ¡Recita! Tu Señor es el Munífico, que ha enseñado el uso del cálamo, ha enseñado al hombre lo que no sabía». Otros piensan,

más bien, que la revelación primera es la contenida en la sura 74, titulada «El Envuelto en un Manto», en la que habla también Gabriel al Profeta.

Taha distingue también dos tipos de textos: los mequíes y los medinenses[5]. La diferencia entre ellos no se debe al lugar o al tiempo de su revelación, sino a la audiencia a la que se dirigía: los mequíes utilizan las expresiones «¡oh hombres!» u «¡oh hijos de Adán!», porque se dirigen a la humanidad; los medinenses emplean la expresión «¡oh creyentes!» y se dirigen a una comunidad particular. Medinense es, por ejemplo, 9,128: «Os ha venido un Enviado salido de vosotros. Le duele que sufráis, anhela vuestro bien. Con los creyentes es manso, misericordioso». Mequí es 2,13: «Dios es manso para con los hombres, misericordioso». Medinenses son las que mencionan a los hipócritas y las que evocan la guerra santa. Durante los doce años de la revelación mequí no fueron citados los hipócritas porque no había ninguno en Meca. Los habitantes eran creyentes o no creyentes y no existía ningún tipo de coacción en materia religiosa; cada uno era libre de aceptar la revelación de Muhammad o de no aceptarla, e incluso de oponerse abiertamente a ella. Son textos que hacen una invitación pacífica a la fe, sin coaccionar a nadie. Por ejemplo: «Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación. Discute con ellos de la manera más conveniente. Tu Señor conoce mejor que nadie a quien se extravía de su camino y conoce mejor que nadie a quien está bien dirigido» (16,125).

Tras la Hégira y la abrogación de los versículos conciliadores, prevalecieron los versículos que imponían coerción a través de la violencia. Por ejemplo, 9,5: «Cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los asociadotes dondequiera que los encontréis. ¡Capturadles! ¡Sitiadles! ¡Tendedles emboscadas por todas partes! Pero si se arrepienten, hacen la *azalá* y dan el *azaque*, entonces ¡dejadles! Dios es indulgente, misericordioso». La referencia a la guerra santa pertenece claramente al *corpus* medinense.

Mequíes son, según Taha, los textos que hablan de la prosternación, inherente a la sumisión, no a la fe: «¡No le obedezcas, sino prostérnate y acércate!» (96,19). Pertenecen a la época de Meca las suras que comienzan con letras aisladas del alfabeto. Con ellas se inician veinticuatro suras, por ejemplo, la 2, la 3, la 29, la 30, la 31 y la 32.

## Teología del Corán

El Corán es un libro preferentemente religioso (aun cuando lo jurídico y lo político están muy presentes), que describe las relaciones entre Dios y el ser humano, entre las criaturas y su Creador. He aquí sus líneas fundamentales:

— Trascendencia de Dios y creaturalidad del ser humano, que depende de Dios. El ser humano ha sido creado de la arcilla, lo que revela su debilidad. Pero conserva su personalidad y tiene su responsabilidad.

5. Cf. M. Mohamed Taha, *Un islam à vocation libératrice*, 2002, 111 ss.

— Sentido cósmico: todo se rinde a la majestad de Dios, incluso la sombra que se alarga.

— La actitud del ser humano ante Dios es la adoración, la confianza, el reconocimiento, la sumisión. La palabra «islam» significa precisamente aceptación y sumisión a la voluntad de Dios, para conseguir una vida sana, intachable, íntegra, pacífica y con bienestar[6].

— ¿Y la libertad humana? Hay una idea muy extendida según la cual el Corán limita la libertad humana y lleva derechamente al fatalismo. A mí me parece que esa idea no es del todo exacta ni acorde con el texto coránico. Existen dos clases de aleyas: *a*) las que ensalzan la omnipotencia divina y rebajan al ser humano y *b*) las que presentan al ser humano como persona libre y le invitan a la acción. Los sectores tradicionalistas subrayan las primeras; los reformistas, las segundas. Hay un texto en el que aparecen ambas concepciones reflejadas: la primera parte subraya la libertad del pueblo; la segunda, la voluntad de Dios: «Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene. Pero si Dios quiere mal a un pueblo, no hay manera de evitarlo» (13,11).

— Dios y la historia. Dios está presente en la historia, interviene en los acontecimientos, se revela a través de los profetas, de los enviados. El Corán reconoce gran importancia a los profetas bíblicos. Muhammad es el último Profeta: a él es al que más aleyas se le dedican. Abraham es el musulmán perfecto por su total sumisión a Dios porque acepta el sacrificio de su hijo Isaac (37,99-113), lucha contra los ídolos y construye la Kaaba en Meca.

— El Corán se mueve en el horizonte de la tradición bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento). Constantes son sus alusiones a temas, personajes e imágenes de la Biblia. Hay citas expresas de la Torá, los Salmos y los Evangelios, de Abraham, Moisés, Zacarías, Juan Bautista, Jesús, María y otros profetas. Se refiere también a otros profetas enviados a los árabes: Salih, Suayb. Considera revelados la Torá y el Evangelio: «Él ha revelado la *Torá* y el *Evangelio*, antes, como dirección para los seres humanos, y ha revelado el *Criterio*» (3,3).

— Da un trato especial y muestra un reconocimiento privilegiado hacia el profeta Jesús como ser especial, a quien presenta fuera de las coordenadas espacio-temporales: nace lejos de la familia de María, bajo una palmera, cerca de un arroyo (19,16-33). Su nacimiento es virginal gracias a la omnipotencia de Dios. El Corán llama a Jesús de Nazaret Palabra de Dios, Ungido y Espíritu que procede de Dios. Es Jesús quien anuncia la venida de Muhammad. Sin embargo, no reconoce su divinidad.

6. Tomo esta idea de Pedro Martínez Montávez, para quien la raíz del término «islam» remite a las ideas indicadas de integridad, paz, bienestar, salvaguardia, salud e integridad (*op. cit.*, 367).

## Distintos niveles de lenguaje

El lenguaje religioso tiene diversos niveles y conviene distinguirlos adecuadamente, porque no es lo mismo el lenguaje literal que el metafórico. Lo mismo cabe decir del Corán, que muestra cómo la revelación se expresa a través de varios tipos de enunciados: los literales y los alegóricos. Esa distinción es necesaria a la hora de hacer exégesis del texto coránico, como observa certeramente Amina Wadud. Las afirmaciones alegóricas son, sin duda, las más difíciles de comprender y a veces resultan incomprensibles.

Los elementos a tener en cuenta en todo acto de lectura e interpretación son el lenguaje y el contexto. En el Corán existen elementos específicos de la revelación vinculados al contexto cultural de la Península Arábiga en el siglo VII y elementos de alcance universal. Los textos relativos a las mujeres han sido considerados por la mayoría de los juristas y exegetas musulmanes sólo referidos a ellas. Sin embargo Amina Wadud ha demostrado que se trata de enunciados universales[7]. Dos ejemplos muestran el correcto planteamiento de Wadud. Uno es Belqis, la reina de Saba (27,20-44), a quien el Corán exalta por su sabiduría, espiritualidad y talento político en términos similares a los que se utilizan para el reconocimiento de los profetas. Salomón dice de la reina de Saba: «Ha llegado a la verdad sin ayuda por nuestra parte, aun habiendo nosotros recibido el conocimiento (divino) antes que ella, y habiéndonos sometido (hace mucho) a Dios. ¡Y ha reconocido la verdad aun cuando lo que ha estado adorando en lugar de Dios la había apartado del camino recto» (27,42-43). La exaltación que hace Salomón de la reina de Saba trasciende el propio mundo de las mujeres. El Corán no excluye a la mujer del liderazgo político ni de la esfera de la sabiduría.

Otro ejemplo es el de María, a quien el Corán presenta como referente espiritual y moral para todos los seres humanos. Es elegida por Dios entre todas las mujeres para ser madre de Jesús, el Ungido, el Enviado de Dios y su Palabra (4,171). Se refugia en el Compasivo. Dios infunde en ella su Espíritu y hace de ella y de su hijo «signo para todo el mundo» (21,91)[8]. Tiene por auténticas las palabras y la Escritura de Dios (66,12). El Corán cuenta a María entre las personas creyentes, sin distinguir entre hombres y mujeres. El lenguaje utilizado por el Corán cuando habla de María viene a confirmar el reconocimiento de su carácter universal, y no puramente restringido al ámbito de las mujeres.

## Normas de conducta

El Corán es la principal fuente del derecho islámico. En él se dictan normas de comportamiento para las distintas situaciones de la vida de los creyentes

7. Cf. A. Wadud, «A la búsqueda de la voz de la mujer en la hermenéutica del Corán», 1998, 55-65.

8. Muhammad Asad traduce: «Hicimos de ella y de su hijo un símbolo (de Nuestra gracia) para toda la humanidad» (*El mensaje del Qur'an*, 2001, 494).

musulmanes: matrimonio, herencia, comercio, impuestos, sanciones para algunos delitos graves, etc. Establece cinco penas como castigo por otros tantos comportamientos delictivos: robo, fornicación, calumnia, bandidaje y homicidio. Pero no se debe sobrevalorar el carácter legislativo del Corán. Según Roger Garaudy, sólo ochenta aleyas contienen prescripciones jurídicas. Lo veremos, con más detalle, en el capítulo siguiente. Por eso, aun cuando el texto coránico establece normas de conducta, no puede considerarse un código civil o penal. Y, sin embargo, a eso se ha reducido con frecuencia por parte de no pocos juristas musulmanes, que han legitimado prácticas y aplicado sanciones espurias, como la lapidación de las mujeres por adulterio, que no se encuentran en el Corán.

### Cruce de influencias en el Corán

Asevera Eugenio Trías que en el Corán se entrelazan numerosas e importantes tradiciones religiosas y de pensamiento. Entre ellas cita la profética, la sapiencial, la helenística, pero también el platonismo y el neoplatonismo. Tradiciones consideradas propias, específicas e incluso exclusivas de Occidente, pero que, en realidad, trascienden la cultura occidental y tienen una presencia significativa en el islam[9].

### Transmisión y compilación del Corán

La puesta por escrito del Corán no fue inmediata. Es probable que la mayoría de los pasajes revelados fueran retenidos en la memoria y aprendidos por Muhammad y algunos de sus más cercanos seguidores. Lo que no debe sorprender ya que se trataba de una práctica habitual en una cultura como aquella en la que predominaba la oralidad sobre la escritura. Parece seguro que algunos pasajes aislados fueran escritos durante la vida de Muhammad y es presumible incluso que él mismo agrupara muchos textos revelados y les diera un orden casi definitivo. Parece que su esposa Hafta guardaba una serie de pliegos. Lo cierto es que la compilación definitiva no sucede durante la vida del Profeta, sino de manera lenta tras su muerte.

Se habla de una primera compilación entre 632 y 634 durante el califato de Abu Bakr, hecha por Zayd ibn Thabit, que había sido secretario del Profeta. Sin embargo Bell y Montgomery Watt dudan que se hiciera entonces una compilación completa oficial del Corán[10]. Lo que sí reconocen es la existencia de varias copias no coincidentes del Corán, que dieron lugar a disputas entre musulmanes. Es cuando se pide al tercer califa Uthman que fije las bases para terminar con la desorientación y el desconcierto generados. Uthman encarga la tarea de la compilación a una comisión dirigida por Zayd ibn Thabit, quien decide los textos a incluir y a eliminar, el número y

9. Cf. E. Trías, «La necesidad de pensar la religión», 2006, 147-161.
10. Cf. R. Bell y W. Montgomery Watt, *Introducción al Corán*, cit.

orden de las suras, la puntuación del texto consonántico y establece el texto definitivo y reconocido como oficial entre los años 650 y 656 —fecha esta última de la muerte de Uthman—, que es básicamente el actual.

Cabe observar que el conocimiento del Corán se basa más en la retención memorística que en el texto escrito. Los niños reciben lecciones sobre el Corán en la escuela. Los musulmanes devotos aprenden el texto y acostumbran a leer 1/30 parte por la noche. Quienes no saben leer, pasan los dedos por el texto.

## La revelación como comunicación

Los términos que expresan la idea de revelación coránica derivan de dos raíces: *waha*, que significa «revelar», y *nazala*, cuyo significado es bajar, descender, y dan lugar a dos ideas de revelación complementarias: revelación-inspiración y descenso. Es precisamente la segunda raíz, el descendimiento del mensaje revelado desde arriba, la que aporta el elemento original de la revelación coránica, «en imagen bellísima y cargada de nítido simbolismo», asevera Martínez Montávez, para quien «si ese mensaje revelado baja, es hecho descender por la propia Divinidad —a través de los procedimientos intermediarios y comunicadores que considera oportunos—, porque existe allá, porque se tiene la seguridad... de que allá fue depositado, de que ésa es su morada genuina y germinal, a la espera del descenso decidido por Dios»[11].

La revelación coránica es, por tanto, un acto de comunicación entre Dios y el ser humano a través de intermediarios, como lo son también la judía y la cristiana. En la revelación judía, los intermediarios son los patriarcas y las matriarcas, Moisés el libertador y las libertadoras, los profetas y las profetisas. La Biblia cristiana reconoce también a estos mediadores como interlocutores de Dios y privilegia a Jesús de Nazaret, imagen visible de Dios invisible, que conoce a Dios y lo revela a los seres humanos. Para el Corán, la comunicación humano-divina ha tenido lugar en la historia a través de las profetisas y los profetas judíos, de María y de Jesús de Nazaret, a quien llama Enviado, Ungido y palabra de Dios, y se continúa con Muhammad, presentado como «el sello de los profetas».

La revelación se realiza con palabras y hechos. La historia es el lugar privilegiado de la comunicación de Dios con la humanidad. Las palabras explicitan el sentido de los acontecimientos. Pero también los fenómenos de la naturaleza son portadores de revelación y cauces de comunicación humano-divina. Hechos, naturaleza y palabras muestran la fuerza liberadora y dinámica de la revelación.

En las tres revelaciones monoteístas, la iniciativa le corresponde a Dios. En el caso del Corán, su estilo no es el de la coerción, sino el del diá-

11. P. Martínez Montávez, *op. cit.*, 269-370.

logo. Dos son las pruebas terminológicas que aporta Martínez Montávez para demostrar la iniciativa de Dios en el diálogo con el ser humano. Una, que el nombre de Dios, *Al-lah*, es el término más repetido en el Corán: aparece 2.697 veces, a las que hay que sumar 4.742 referencias a Dios a través de sinónimos, epítetos o similares. Otra, que *qala* (= dijo) es el segundo término más repetido.

## Perversiones en la lectura del Corán

Una de las formas incorrectas de lectura del Corán es el literalismo, que, según la certera observación de Roger Garaudy, consiste en leer el Corán «con los ojos de los muertos» es decir, como si ser musulmán significara vivir al modo de un árabe del siglo X, sometido a los abbasíes y a sus leyes[12]. En otras palabras, la perversión radica en identificar la fe islámica con la forma cultural de una época ya superada.

Algunos hacen interpretaciones fatalistas y resignadas de ciertas aleyas del Corán para obligar a obedecer a los soberanos corruptos, para perpetuar en el trono a los gobernantes y para dar estatuto sacral y divino a sus decretos, aun cuando fueran injustos. Y todo ello contra el propio Corán, que pide a Dios que castigue y maldiga a los dirigentes que se alejan del camino recto (33,67-68).

Otra perversión es la inflación de los hadices y de sus comentarios —de cuya autenticidad hay que dudar en muchos casos—, que tienden a suplantar la normatividad del Corán.

Una cuarta perversión es el culto idolátrico a la tradición, que lleva, con frecuencia, a defender prácticas contrarias al propio Corán. Dos ejemplos: el castigo por blasfemia, hasta dictar pena de muerte contra el blasfemo (el decreto de Jomeini contra el escritor Salman Rusdhie) y la condición inferior de la mujer.

La blasfemia es uno de los mayores pecados que se castiga con la pena de muerte en las tres religiones monoteístas. El libro bíblico del Levítico ordena sacar al blasfemo del campamento y apedrearlo (Lv 24,13-16). «Quien blasfema el nombre de Yahvé, será muerto; toda la comunidad lo apedreará. Sea forastero o nativo, si blasfema el Nombre morirá» (24,16). Los miembros de la comunidad imponen las manos sobre el blasfemo y lo lapidan para así purificarse, ya que es la comunidad la que se ha visto mancillada por la blasfemia. Es la misma práctica que se hacía con el macho cabrío. Sobre él se colocaban las manos al tiempo que se confesaban las iniquidades, rebeldías y pecados de los israelitas (Lv 16,21). Luego el animal era llevado al desierto con todas las iniquidades del pueblo. Los evangelistas Marcos (14,64) y Mateo (12,32) hablan del pecado contra el Espíritu Santo, que no se perdona nunca.

12. R. Garaudy, «Los derechos del hombre y el islam: fundamentación, tradición y violación», 1990, 227.

Según el Corán (33,8) sólo a Dios pertenece juzgar y a él le corresponde castigar. Y sin embargo, el ayatolah Jomeini dictó una *fatwa* condenando a muerte al escritor Salman Rusdhie por su libro *Versículos satánicos*, considerado blasfemo e irreverente con el Corán y con el Profeta. En el decreto de pena de muerte contra el escritor, Jomeini no apeló al Corán, sino a una tradición contraria al texto sagrado.

La misma desviación se produce en relación con la condición de la mujer, considerada inferior al varón y sometida a una permanente violación de sus derechos en no pocos países musulmanes, cuando el Corán reconoce igual dignidad al hombre y a la mujer. En este caso, la perversión es precisamente la interpretación patriarcal. Muy pocas veces las mujeres han hecho exégesis del Corán. Pareciere que estuviera reservada sólo a los hombres, quienes lo interpretan sólo desde ellos y para sí mismos. Las mujeres están excluidas; son un mero apéndice. Ha sido durante las últimas décadas cuando se ha iniciado una exégesis desde la mujer. Y. sin embargo, el Corán es un texto inclusivo de hombres y de mujeres[13]. De ello me ocuparé más extensamente en el capítulo dedicado a las mujeres y el islam.

## Las abrogaciones

Los textos del Corán no se mueven en el terreno de la abstracción. No son intemporales, sino históricos, e intentan responder a las situaciones concretas y cambiantes en que se desarrolla la vida de la comunidad musulmana. Tienen que leerse, por tanto, de manera contextualizada. En el propio Corán existe una estrategia de lectura y de interpretación que pone de manifiesto ese carácter histórico: las *abrogaciones*, que consisten en la sustitución de unas aleyas por otras como respuestas a nuevas situaciones: «Cuando sustituimos una aleya por otra —Dios sabe bien lo que revela—, dicen: 'Eres un falsario'. Pero la mayoría no saben» (16,101). El sujeto es Dios: es Él, no el Profeta, quien sustituye unos textos por otros, atendiendo a las circunstancias cambiantes. «No me toca a mí modificarlo (el Corán) por iniciativa propia. Lo único que hago es seguir lo que se me ha revelado» (10,15). La abrogación no es una acción caprichosa de Dios; se orienta a mejorar el texto: «Si abrogamos una aleya o provocamos su olvido, aportamos otra mejor o semejante» (2,106). La abrogación puede consistir bien en sustitución de una aleya por otra, bien en subsanación de un olvido. Lo que significa que las leyes jurídicas no son inmutables y que la letra no debe sofocar el espíritu.

Las abrogaciones afectan a cuestiones religiosas, culturales, morales y legislativas. Veamos un par de ejemplos. Durante los diez primeros meses de estancia de la comunidad musulmana en Medina se recomendaba a los

13. Cf. A. Wadud, *Qur'an and Woman*, 1990.

creyentes que, en la plegaria, se orientaran hacia Jerusalén. También era costumbre entre los judíos orar en dirección a Jerusalén (1Re 8,44.48). La oración del profeta Daniel es un buen ejemplo de esa práctica: «Al saber que había sido firmado el edicto, Daniel entró en su casa. Las ventanas de su cuarto superior estaban orientadas hacia Jerusalén, y tres veces al día se ponía él de rodillas, para orar y dar gracias a su Dios; así lo había hecho siempre» (Dn 6,11). Sin embargo, después, se ordenó que la dirección fuera Meca: «Vuelve tu rostro hacia la Mezquita Sagrada (la Kaaba). Dondequiera que estéis, volved vuestro rostro hacia ella... Vengas de donde vengas, vuelve tu rostro hacia la Mezquita...» (2,144.149-150). A la pregunta de los judíos por el motivo que había inducido a abandonar la *alqibla* hacia la que se orientaba la oración, el Corán responde: «de Dios son el Oriente y el Occidente» (2,142). En realidad, se produjo por un cambio en las relaciones con los judíos.

Otro ejemplo son las prescripciones relativas al vino, que van evolucionando conforme a las nuevas situaciones que se plantean en la comunidad. Primero, el vino se considera uno de los dones divinos. Leemos en 16,67, que es un texto mequí: «De los frutos de las palmeras y de las vides obtenéis una bebida embriagadora y un bello sustento. Ciertamente, hay en ello un signo para gente que razona». Después, se recuerda que el exceso en la bebida puede desembocar en embriaguez, haciendo que el creyente pierda el sentido de la presencia de Dios. Por eso el Corán prohibe a los musulmanes acercarse a la plegaria en estado de embriaguez, ya que no serían conscientes de lo que dicen (4,43). Como persistían los abusos, se hace una nueva advertencia: «Te preguntan acerca del vino y los juegos de azar. Di: Ambos encierran pecado grave y ventajas para los hombres, pero el pecado es mayor que su utilidad» (2,219). Finalmente, tras los excesos en la bebida que dieron lugar a riñas y desórdenes en la comunidad musulmana, tres años antes de la muerte de Muhammad, se condena la bebida de vino tajantemente, junto con los juegos de azar y otras prácticas: «¡Creyentes! El vino, los juegos de azar, las piedras erectas y las flechas (divinatorias) no son otra cosa que abominación y obra del Demonio. ¡Evitadlo, pues! Quizás, así prosperéis. El Demonio quiere sólo crear hostilidad y odio entre vosotros valiéndose del vino y de los juegos de azar. E impediros que recordéis a Dios y hagáis la azalá. ¿Os abstendréis, pues?» (5,90-91).

¿Cuántas son las aleyas que se ven afectadas por la abrogación? No resulta fácil responder: pueden ir de cinco a más de doscientas.

### 2. *La Sunna: los hadices*

La segunda fuente del islam, de su derecho, de su teología y de su ética es la Sunna («procedimiento acostumbrado», «camino seguido correctamente»). Su significado es algo así como «precedente», en referencia a las acciones del pasado que se consideran un camino a seguir. En ese sentido significa costumbre, hábito, tradición. En el islam se utiliza en referencia

al modo de actuar de Muhammad como ejemplo de virtudes a practicar. Está constituida por el conjunto de los hadices (*hadith*: relación, relato), narraciones que recogen algunos hechos y dichos del Profeta considerados de gran importancia para la vida y organización de la comunidad. El Profeta no deseaba que sus hadices llegaran a mezclarse y confundirse con las aleyas reveladas. Por eso solía decir a sus compañeros que no escribieran nada de lo que dijera salvo el Corán, y quien ya hubiera escrito algo, que lo borrara. El califa Umar quiso escribir todos los dichos del Profeta, pero, siguiendo el deseo del Profeta, desistió para que no se confundiera con —o se abandonara— la Escritura de Dios. No parece, sin embargo, que otras gentes hicieran caso a Muhammad, a la vista de la proliferación de hadices. Fue el califa omeya Umar ibn Abd al-Aziz (717-720) quien mandó escribir los dichos del Profeta por temor a que desapareciera la «ciencia» a la muerte de los ulemas, conocedores de los dichos[14].

Aun cuando su autoridad es de rango inferior al texto coránico, a veces ha suplantado a éste, como sucede en el cristianismo con la tradición, que ha suplantado a la Biblia. Los hadices constituyen la base de la Shari'a, de la interpretación del Corán y de no pocos hábitos y costumbres de los primeros tiempos del islam. Juegan un papel fundamental en la ortodoxia actual.

Los hadices tienen dos partes: la cadena de transmisores (*isnad*), es decir, de las autoridades que los han transmitido y que la tradición remonta hasta el Profeta, y el texto (*matn*) que recoge lo que el Profeta dijo e hizo. Para dar autenticidad a las tradiciones se recurre a las autoridades que han transmitido el texto. El método de *isnad* es de origen preislámico y fue adoptado por los primeros musulmanes para relatar los principales acontecimientos de la vida del Profeta y de la comunidad. Cabe distinguir tres tipos de hadices: los biográficos, que añaden detalles sobre la vida del Profeta no recogidos en el Corán; los jurídicos, que se elaboraron especialmente en las regiones orientales recién conquistadas con la intención de dar respuestas a situaciones nuevas; los dogmáticos, que se redactaron con motivo de la radicalización de las disputas teológicas para fijar los principios doctrinales considerados inalterables.

Era frecuente que cada tendencia y cada dinastía crearan hadices más favorables a ella, que eran utilizados críticamente como armas arrojadizas contra las dinastías o tendencias contrarias. Así, se atribuían al Profeta sentencias que no fueron conocidas durante su vida. En el fondo dicha estrategia no tenía otro objetivo que el de legitimar intereses partidistas.

Dadas las múltiples codificaciones que existen de los hadices, el principal problema es establecer su autenticidad y su fiabilidad. ¿Cómo discernir los verdaderos de los falsos? Los especialistas distinguen tres tipos:

— Los firmes, sanos o genuinos (*sihad*) son hadices con escasas ambigüedades en la cadena de transmisión. En sus *isnad* aparecen los nombres

14. Mahmud Sobh ofrece cien dichos y otros quince «Selectos» («El libro sagrado del Islam: el Corán y los dichos del Profeta», 2007, 235-243).

de transmisores piadosos y fiables. Cuentan con una amplia aceptación dentro de la comunidad islámica.

— Los bellos (*hassan*): son fiables, pero su autenticidad no está asegurada del todo.

— Los débiles (*da'if*): son sospechosos en su contenido y en su transcripción.

Seis son las colecciones de hadices que los sunnitas consideran más importantes y autorizadas: al-Bujari (m. 870), Muslim ibn Hayyaj (m. 875), Ibn Macha (m. 876), Abu Dawud (m. 888), al-Tirmidhi (m. 892) y al-Nasa'i (m. 915). De ellas destacan las dos primeras ya que, se cree, sus compiladores utilizaron criterios muy rigurosos para determinar la fiabilidad de los hadices. Entre los criterios seguidos para discernir las informaciones auténticas de las inventadas cabe destacar dos: la probidad moral y la sagacidad intelectual de los transmisores[15]. De entre los más de trescientos mil hadices examinados, al-Bujari seleccionó como auténticos en torno a diez mil. Hanbal, sin embargo, recogió hasta treinta mil, que consideraba atestiguados por setecientos compañeros del Profeta.

A partir del siglo XIII, predominó la actitud conservadora en torno a los hadices, al reconocer como auténticos y, por ende, normativos para todos los musulmanes, los recogidos en las recopilaciones de al-Bujari y Muslim ibn Hayyaj. El método para asegurar la autenticidad de los hadices era estudiar y confirmar cada uno de los momentos de la cadena de transmisiones, no su contenido, ni las características lingüísticas o formales u otro tipo de análisis.

Pero no todo fue consenso. Desde muy pronto surgió dentro del islam una actitud muy crítica hacia los hadices. Los teólogos mutazilitas, de tendencia racionalista, mostraron un radical escepticismo en torno a su autenticidad y fiabilidad como documentos probatorios en la reflexión teológica o en el terreno jurídico. Un ejemplo de dicho escepticismo es el teólogo mutazilita Amr ibn Bahr al-Yahiz, del siglo IX, quien criticaba el uso de los hadices en el debate entre sunnitas y shiítas, por ejemplo, en torno al sucesor de Muhammad. He aquí su lúcido y crítico razonamiento en diálogo con los shiítas:

> Si lo que habéis contado respecto a la excelencia de Alí es verdad, y lo que ellos han contado respecto a la excelencia de Abu Bakr es verdad, Abu Bakr es más excelente que Alí, y Alí es más excelente que Abu Bakr. Ésta es, entonces, la contradicción, pero la verdad no es nunca contradictoria. La prueba de ello es que el Profeta, sean sobre él las bendiciones de Dios y la paz, no habló de esto o no mencionó aquello, pues si se deriva en general una información relativa a la superioridad de Abu Bakr, e igualmente otra relativa a la superioridad de Alí, tal información no tiene valor salvo para lo que hemos dicho, para dar a conocer que el Profeta, sean sobre él la paz

15. Cf. A. Afsaruddin, «Interpretaciones ilustradas de los hadices», 2005, 67-77.

> y las bendiciones, pronunció una de las dos declaraciones de las cuales se pueden encontrar testimonio, y no pronunció la otra (declaración); que ésta, más bien, fue inventada por hombres y creada por los trasmisores del material biográfico[16].

La conformidad con los hechos históricos constituye, a juicio de al-Yahiz, un criterio más fiable para determinar la fiabilidad de las tradiciones que el análisis basado en el *isnad*. En la línea crítica de al-Yahiz hay que situar también al historiador Ibn Jaldun (1332-1406), quien denuncia el error en que han incurrido con frecuencia los historiadores, los intérpretes del Corán y los principales transmisores por haber aceptado como ciertos determinados episodios e informaciones, confiando sólo en la transmisión, sin revisar escrupulosamente esas informaciones a la luz del análisis histórico, ni confrontar las informaciones entre sí.

El escepticismo de los teólogos mutazilitas y de Ibn Jaldun es compartido por especialistas islámicos modernos, que cuestionan los hadices en su totalidad, incluidos los «sanos», alegando que las informaciones que transmiten son creaciones de seres humanos falibles y que no apelan a criterios racionales para su aceptación. Ha sido precisamente la falta de análisis críticos de los hadices lo que ha permitido que elementos no islámicos se hayan infiltrado en el islam, hasta desembocar en la corrupción de las creencias musulmanas y en la desunión dentro de la propia religión. Los musulmanes reformistas critican la desmesurada dependencia del islam con respecto a los hadices y la adhesión pasiva al pasado que dicha actitud implica. Pionero entre los críticos modernos en el siglo XIX fue el teólogo egipcio Abduh al-Din al-Afgani (m. 1897), de quien fue continuador en el siglo XX Fazlur Rahman (m. 1988), profesor de Estudios Islámicos en la Universidad de Chicago. Una crítica coherente de los hadices, cree Rahman, llevaría derechamente al surgimiento de «un pensamiento nuevo acerca del islam»[17].

En caso de desacuerdo entre las afirmaciones de los hadices y las prescripciones del Corán, los modernistas y reformistas mantienen el texto coránico como normativo. Dos ejemplos: las penas *hudud*, procedentes en su mayoría de los hadices y a veces contrarias a lo prescrito en el texto coránico, y la inferioridad de las mujeres. El Corán no habla de lapidación ni de pena de muerte para ninguna clase de delitos; son los hadices los que la establecen[18]. El origen de las actitudes discriminatorias hacia las mujeres se encuentran igualmente en algunos hadices, que retoman el relato bíblico de la creación de la mujer de una costilla de Adán, y en informaciones no coránicas que responsabilizan a la mujer de la expulsión del paraíso. La versión bíblica terminó por imponerse sobre el Corán entre los exegetas de finales de la Edad Media y en el imaginario social de los musulmanes[19].

16. Tomo la cita de A. Afsaruddin, art. cit., 71-72.
17. F. Rahman, *Islam and Modernity*, 1982, 147.
18. Cf. M. Talbi, «Religious Liberty», 1998.
19. Cf. B. Freyer Stowasser, «The Chapter of Eve», 1994, 25-38.

La revisión y el análisis crítico de los hadices es hoy más necesaria si cabe para dar otra imagen del islam más acorde con los derechos humanos y la igualdad entre hombres y mujeres, ya que la vulneración de los derechos humanos y no pocas de las prácticas misóginas de algunos países musulmanes intentan justificarse en los hadices. Por eso me parece muy loable la revisión de los hadices que está llevando a cabo una comisión de expertos en Turquía para adecuar su contenido al contexto actual.

Entre los shiítas se ha desarrollado también una ciencia de los hadices, cuyo objetivo es recoger y acreditar los hadices del Profeta que apoyan la doctrina de esta tendencia musulmana. El hecho de que una dinastía de gobernantes shiítas de origen iranio, los bujidis, gobernasen durante más de un siglo, de 945 a 1055, creó condiciones externas favorables para la actividad de expertos considerados como una especie de «padres de la Iglesia» del shiísmo duodecimano: Ash-Shafir ar-Radi (m. 1015), Mufid (m. 1022) y su hermano al-Murtada (m. 1044). A estos hay que añadir los autores de las cuatro compilaciones fundamentales de los hadices consideradas canónicas: la de Kulini (m. 940), la de Muhammad ibn Babaway al-Qummi (m. 991), y dos de Muhammad al-Tusi (m. 1067-1068).

La literatura shiíta incluye también los hadices de los imanes, que son considerados la continuación histórica de los del Profeta, si bien a éstos se les reconoce mayor autoridad que a los de los imanes. Lugar especial en esta literatura ocupa *La vía de la elocuencia*, recopilación de plegarias, predicaciones, proverbios, etc., atribuidos al primer imam Alí ibn Abu Talib, llevada a cabo por el ya citado Ash-Sharif ar-Radi.

# 7. LA LEY ISLÁMICA: SHARI'A

## 1. *La ley, ¿en el centro del islam?*

En el imaginario social está muy extendida la idea de la centralidad absoluta de la ley en el islam, que es considerada una religión muy pegada a la letra de la ley y carente de espíritu, una religión reglamentada rígidamente. Igualmente está muy difundida la idea de la Shari'a como ley islámica represiva, formulada en negativo, inflexible, inmutable, inviolable, que pone el acento en las penas y los castigos severísimos aplicados sin excepción y de manera inmisericorde contra los transgresores de la ley. Se tiende a ver la vida de los musulmanes sometida las veinticuatro horas del día a la ley, que actúa cual Gran Hermano, vigilando todos sus movimientos, controlando todos sus pensamientos y sancionando todos sus tropiezos. Esta imagen responde sin duda a realizaciones históricas concretas del islam, pero quizá no se compagina fácilmente con el islam de los orígenes, y más en concreto con el Corán.

Cabe observar, en primer lugar, que Muhammad no fue un teólogo, y menos un jurista, sino un místico, un profeta, un enviado de Dios, y que la legislación coránica es mínima. De las más de seis mil aleyas que tiene el Corán, sólo seiscientas tienen que ver con normas en su mayoría referidas a deberes religiosos y rituales como el ayuno, la limosna la peregrinación, etc. En torno a ochenta aleyas abordan temas legales propiamente dichos y recoge prescripciones jurídicas en torno a tres materias: civil: las prescripciones que tienen que ver con el comercio; penal: fija las penas para cinco delitos: robo, fornicación, calumnia, bandidaje y homicidio; legislación en torno al matrimonio, el divorcio y la herencia[1].

La exigua legislación que existe en el texto coránico es poco sistemática e intenta dar respuesta a situaciones y problemas concretos surgidos en

1. Cf. N. J. Coulson, *Historia del derecho islámico*, 1998.

la comunidad. Una respuesta puntual que no tiene carácter normativo en todo tiempo y lugar, sino que admite reformulaciones en función de los cambios de contexto. Dos ejemplos: las normas en torno a la adopción y el castigo por calumnia. En la legislación preislámica, el hijo adoptivo tenía el mismo estatuto legal que el hijo propio del padre que lo había adoptado. Asimismo, un hombre no podía casarse con la esposa que había sido repudiada por su hijo adoptivo. El Corán cambia la práctica consuetudinaria preislámica sobre el tema. El Profeta había liberado al esclavo Zayd ibn Harita, quien fue uno de los primeros conversos al islam, y lo había adoptado como hijo. Zayd se había casado con Sainab ibn Yashs por indicación del Profeta, pero sin convicción alguna por parte de los contrayentes. El matrimonio no logró aportar la felicidad a los esposos y fracasó. Al hacerse imposible la convivencia, Zayd se divorció de Sainab, quien poco después se casó con el Profeta. El Corán considera legítimo el matrimonio con la esposa divorciada de un hijo adoptivo y libera así al Profeta de sus escrúpulos por dicho matrimonio (33,37-40). El Corán cambia la costumbre de la herencia de los hijos adoptivos y establece que éstos no deben participar en la herencia del padre que los ha adoptado (33,4.5).

El segundo ejemplo es el castigo por la calumnia de impudicia levantada contra una persona. Aisha, la esposa favorita del Profeta, había sido acusada de adulterio, pero la acusación no pudo probarse (24,11ss). A raíz de ese episodio, el Corán establece que cuando se difame a las mujeres honestas, es necesario presentar cuatro testigos y si no se presentan, hay que castigar con ochenta azotes a los difamadores, que son calificados de perversos: «A quienes difamen (acusando de adulterio) a las mujeres honestas sin poder presentar cuatro testigos, flageladles con ochenta azotes y nunca más aceptéis su testimonio. Ésos son los perversos» (24,4). Me referiré más adelante a este texto cuando hable de las penas y castigos.

Mayor desarrollo y amplitud tienen las leyes sobre el papel de la mujer y las normas sobre el matrimonio, la herencia, el divorcio y la poligamia, que, si bien no cambian el paradigma consuetudinario de la época preislámica, introducen reformas importantes que mejoran sensiblemente la condición de las mujeres.

De este breve análisis cabe deducir que el Corán no es ni un código civil ni penal. Es preferentemente una convocatoria religiosa que está por encima de la ley y una propuesta ética que está por encima del derecho: «Hemos prescrito en la Torá: vida por vida, ojo por ojo, nariz por nariz, oreja por oreja, diente por diente y la ley del talión por las heridas. Pero, si uno renuncia a ello, le servirá de expiación» (5,45). El perdón y la reconciliación se imponen al castigo por el delito: «Una mala acción será retribuida con una pena igual, pero quien perdone y se reconcilie recibirá su recompensa de Dios» (42,40).

## 2. *Shari'a: el camino que lleva a la fuente*

¿Qué decir de la Shari'a? En este punto la confusión es grande. Empecemos por aclarar el significado de la palabra. «Shari'a» deriva del verbo *sharaa*, cuyo significado es trazar el sendero o el camino que conduce a la fuente, al abrevadero. Consiste en vivir la propia vida pública y privada, las veinticuatro horas del día en la transparencia de Dios. Es el camino que lleva a Dios. Ése es el significado que tiene en el Corán: «Luego te pusimos en una *vía* que procede de la Orden. Síguela, pues, y no sigas las pasiones de quienes no saben» (45,18). «En materia de religión —leemos en otra aleya— Él nos ha abierto un *camino* que había ordenado a Noé, el mismo que te hemos revelado a ti (Muhammad) y que habíamos ordenado a Abraham, Moisés y Jesús. Permaneced en la religión, sin discrepar de ella» (42,13). La Shari'a designa una orientación moral universal, afirma Garaudy, quien establece una neta distinción entre ella y los códigos legales[2]. El objeto fundamental del Corán es el camino hacia Dios, no el derecho.

Sin embargo, históricamente se ha producido una deformación de la Shari'a, que se ha reducido a las normas jurídicas recogidas en el Corán, a las que aparecen en los hadices, a la legislación consuetudinaria de los lugares donde se implantó el islam y a las interpretaciones jurídicas de los juristas. Se produce, así, una fosilización y una sacralización de la Shari'a y una confusión con el *fiqh*.

Por tanto, es necesario distinguir la Shari'a como camino a seguir por todos los creyentes musulmanes y que no admite excepción ni modificación, y la ley, que es cambiable conforme a la evolución cultural. Las prescripciones jurídicas son creaciones humanas que intentan responder a las situaciones históricas cambiantes.

## 3. *Shari'a,* fiqh *e* ijtihad

La Shari'a en cuanto texto legal tiene como fuentes el Corán y la Sunna, y fue elaborada por sabios musulmanes entre los siglos VII y IX para responder a los problemas que planteaban las nuevas situaciones no contempladas en el Corán. Tiene dos secciones: la que prescribe los actos de adoración y la que regula las interacciones humanas. Los primeros incluyen: purificación ritual, oraciones, ayuno, obras de caridad, peregrinación a Meca, etc. Las segundas comprenden: transacciones financieras, dotaciones, leyes de herencia, matrimonio, divorcio, cuidado de los niños, alimentos y bebidas, castigos y penas, guerra y paz, materia judicial... En la Shari'a se encuentran rastros de otros sistemas jurídicos, como la ley del árabe beduino, la ley agraria de Medina, las leyes locales de los países conquistados, la ley romana y la ley judía.

2. Cf. R. Garaudy, *Los integrismos. El fundamentalismo en el mundo*, 2001.

La Shari'a regula la conciencia del creyente en sus tres niveles: la actividad de la mente (parte dogmática), la del corazón (parte moral) y los actos externos dirigidos a Dios, a cada uno y a los demás (culto). Regula todas las relaciones humanas: económicas, políticas, familiares, conyugales. Incluye asuntos legales y jurisdiccionales, ritos devocionales, teologías, comportamientos morales, normas de higiene personal y buen comportamiento. Tipifica las acciones humanas en cinco clases:

— Obligatorias (*uayib*): son las que deben hacerse de manera decisiva y determinante, y no admiten excepción. Entre las acciones obligatorias que son ineludibles se encuentran: la oración, el ayuno, la limosna, el buen trato a los padres, la práctica del bien y el alejamiento de lo ilícito, el combate contra la opresión y la tiranía, el amor —no la adoración— al Profeta y a su familia, la veracidad. Su cumplimiento merece premio y su incumplimiento, castigo.

— Recomendadas (*mustahab*): son las acciones que el islam recomienda practicar a los musulmanes y que los convierte en «hacedores del bien». Quienes las realizan merecen recompensa y cuentan con la complacencia divina. Al tratarse de una recomendación, no hay una determinación de castigo para quien las incumple, si bien su cumplimiento redunda en su propio beneficio. Ejemplos de estas acciones son la visita a los parientes, los amigos, los vecinos, la práctica de ritos de devoción, la oración de la medianoche y la recitación del Corán.

— Permitidas (*mubah*): son aquellas que una persona adulta es libre de hacer o no. Por ejemplo: libertad para elegir el trabajo que le parezca más oportuno, decidir los vestidos que va a ponerse, adaptar sus hábitos de vida y su comportamiento a las circunstancias, inclinaciones y capacidades. No producen efecto alguno. La única condición es que dichas acciones no transgredan los límites establecidos por el islam.

— Reprensibles (*makruh*): no son acciones expresamente prohibidas, pero el islam invita a evitarlas, aunque si se cometen no son tenidas por ilícitas. Se recomienda no hacerlas por considerarlas nocivas tanto para la persona que las realiza como para la sociedad. Pero no tienen castigo.

— Prohibidas (*haram*): son los actos que el islam prohíbe por considerarlos dañinos para el cuerpo y para el alma y fuente de riegos corporales, psicológicos, sociales y espirituales. La finalidad de las prohibiciones, según el Corán, no es, por tanto, imponer cargas o privaciones a los creyentes musulmanes, sino alejarles del mal camino. Su transgresión comporta un castigo y su práctica, elogio y recompensa. A través de la prohibición de determinadas acciones el islam cree poder controlar las conductas de sus seguidores y evitar que se desvíen del buen camino. Acciones prohibidas expresamente son el homicidio premeditado, la usura, el consumo de embriagantes, la apropiación de bienes ajenos, etcétera.

La Shari'a está inscrita en la conciencia moral de los musulmanes y de las musulmanas. Ciertas prescripciones son incorporadas a la legislación de algunos Estados sobre todo en materias como herencia y testamentos, acti-

vidades bancarias, contratos y códigos de familia. En esos casos, los tribunales velan por su cumplimiento e imponen sanciones cuando no se cumpla.

Garaudy insiste en la necesidad de distinguir entre la Shari'a y el *fiqh*: la primera es el cuerpo del derecho islámico; el segundo es la ciencia de dicho derecho, que comprende la elaboración, la justificación y la aplicación de la ley. El *fiqh* combina el estudio sistemático del Corán y de los hadices con el razonamiento analógico (*qiyâs*). Éste argumenta de manera deductiva vinculando un caso legal con otro por vía de analogía. El *fiqh* tiene dos partes: el estudio de las fuentes y la metodología, y las reglas prácticas.

*Ijtihad* es el acto de interpretación atendiendo al doble contexto: a aquel en que se escribió el texto y al nuevo al que hay que aplicar el texto originario. Dentro de las escuelas sunnitas es la hanafita la que más recurre a esta mediación hermenéutica. Lo hace también la malikita, pero de manera más selectiva y restringida. *Ijtihad* es una fuente de creatividad intelectual y de dinamismo jurídico, y constituye un ejercicio de sentido crítico dentro del islam. Sin embargo, los dirigentes religiosos y políticos no tardaron en suprimirlo. Sirva como ejemplo esta anécdota. Un discípulo preguntó a su maestro al-Balqini por qué el maestro Taqid-Din as-Sabaki no practicaba el *ijtihad*, estando como estaba muy preparado para hacerlo. El maestro dio la callada por respuesta al alumno. Éste, entonces, siguió diciendo: «Yo creo que no lo hace por el destacado papel que desempeña junto al sultán, y lo mismo sucede con los alfaquíes de las cuatro escuelas que cobran un sueldo. Si tuvieran un juicio independiente serían cesados»[3].

Efectivamente, a partir del siglo X se cierra la puerta de *ijtihad*, lo que implica la prohibición de la hermenéutica y del espíritu crítico, así como la imposición de una concepción jurídica rígida de la Shari'a desprovista de espiritualidad e interioridad. Lo único que importaba era practicar los ritos miméticamente y con toda pulcritud y observar la ley en todos sus detalles. Es el triunfo de la autoridad basada en tradiciones locales, que se convierten en leyes de obligado cumplimiento, y de la sacralización del pasado. Como razón para justificar la restricción e incluso la supresión de *ijtihad* en el derecho islámico se alegaba la confusión que podía crear en los creyentes la existencia de una diversidad de teorías divergentes sobre un mismo tema. Se imponía así la opinión oficial de la que no se podía disentir y se cerraba el camino a la interpretación individual. Al suprimir *ijtihad*, el derecho islámico se anquilosa y uniformiza.

### 4. *Castigos y penas*

La Shari'a castiga con penas severísimas una serie de conductas consideradas transgresoras, como el hurto, el robo en ruta, la falsa acusación, la bebida de alcohol, la apostasía, la sodomía, la homosexualidad y el adulte-

3. Tomo la anécdota de Yaratul-lah Monturiol, *Términos clave del islam*, 2006, 51.

rio. Los robos en ruta con homicidio son castigados con muerte a espada o crucifixión; los hurtos y los robos en ruta sin homicidio, con la cárcel o la amputación de manos o pies; el consumo de alcohol y las acusaciones falsas, con azotes; el adulterio, con la lapidación hasta la muerte; la apostasía, la sodomía y las relaciones homosexuales, con la pena de muerte.

Ahora bien, en los sistemas legislativos tradicionales, para ejecutar tan severos castigos son necesarias pruebas muy exigentes que demuestren la existencia de los delitos. La lapidación por adulterio no se contempla, ciertamente, en el Corán, que establece como castigo cien azotes tanto al adúltero como a la adúltera (24,2). Según Kemal al-Fariki, se deduce de algunos hadices[4]. La condición para que una mujer adúltera pueda ser castigada con la lapidación es la confesión de cuatro testigos varones que declaren haber visto la relación sexual o la confesión del propio reo. Los cuatro testigos vienen exigidos por el Corán como respuesta a las acusaciones de adulterio dirigidas contra Aisha, la esposa del Profeta: «Los mentirosos forman un grupo entre vosotros. No creáis que se resolverá en mal para vosotros, antes, al contrario, en bien. Todo aquel que peque recibirá conforme a su pecado; pero el que cargue con más culpa tendrá un castigo horrible. Cuando los creyentes y las creyentes lo han oído, ¿por qué no han pensado bien en sus adentros y dicho '¡es una mentira manifiesta!'». ¿Por qué no han presentado cuatro testigos? Como no han presentado cuatro testigos, para Dios que mienten» (24,11-13). Este texto se refiere al incidente de Aisha, antes citado, cuando acompañaba al Profeta en una expedición. Al regresar a casa, ella se retiró de la comitiva por necesidades fisiológicas. Al volver, se dio cuenta de que había perdido el collar y tuvo que retornar para buscarlo. Durante varias horas anduvo sola, hasta que la encontró uno de los compañeros del Profeta y la llevó en camello a la siguiente acampada. El suceso provocó todo tipo de murmuraciones contra Aisha, pero sin pruebas fehacientes. Al final quedó probada su inocencia.

Las condiciones para que se aplique el corte de manos a los ladrones son igualmente exigentes: que el ladrón sea adulto y esté sano, que el robo sea contra propiedad privada, que no se lleve a cabo por necesidad, hambre o compulsión, que se haya producido en un lugar vigilado. Se requiere, además, la confesión de dos testigos musulmanes presenciales fiables que declaren haber visto robar a la persona acusada. En algunos casos se admite el testimonio de las mujeres, de los no musulmanes o de los esclavos.

La justificación de los castigos domésticos contra las mujeres parece basarse en el Corán (4,34). Sin embargo, numerosos hadices son contrarios a que los maridos peguen a sus esposas: «¿Cómo un hombre puede pegar a su esposa como se pega a un camello y luego va a dormir con ella?», dice uno de ellos. En otro se dice que una persona preguntó al Profeta qué ordenaba sobre sus mujeres, y el Profeta le contestó: «Dales el pan que

4. Kemal al-Fariki, *Voices of resurgent islam*, 1983, 286.

tienes para ti y arrópalas con lo que tú te arropas y no las pegues». Otros hadices afirman que los esposos tienen derecho a exigir disciplina a sus esposas de manera civilizada.

### 5. *Escuelas jurídicas*

A lo largo de los siglos VIII y IX se crearon distintas escuelas dentro de la ciencia jurídica islámica conforme a las diferentes tradiciones que surgen en torno a Muhammad, atendiendo a los contextos sociales y culturales en que se desarrolla el islam. Cada una de ellas responde a una determinada concepción ética, legislativa y teológica. Las diferencias responden a la mayor o menor confianza en las fuentes textuales del Corán y los hadices, a la capacidad humana de razonar por analogía, al consenso o a la opinión personal. Veamos las cuatro más importantes en el islam sunnita: hanafita, malikita, shafiita y hanbalita.

— La escuela *hanafita* es la más antigua y la más abierta. Fue fundada por Abu Hanifa (699-767), gran jurisconsulto iraqí de origen persa. Tiene su base en el Corán y la Sunna, y concede gran importancia a la opinión personal o, mejor, al razonamiento del jurista. Los juristas mequíes y medinenses se mostraban críticos con esta escuela por la importancia que, a su juicio, concedían a la razón y por su distanciamiento de la tradición. Fue la escuela jurídica oficial durante buena parte del gobierno de la dinastía abbasí, perdió su protagonismo cuando decayó la dinastía y volvió a recuperarlo con el Imperio otomano. Actualmente es seguida por el 50% de los musulmanes. En su aplicación destacan Egipto, Siria, Iraq, Turquía, los Balcanes, India, Pakistán y el centro de Asia.

— La segunda escuela es la *malikita*, fundada por el jurista medinense Malik ibn Anas (710-795), que estudió con el erudito Yafar al-Sadiq, descendiente del Profeta. Tiene su base en los hadices y en las prácticas legales desarrolladas en Medina. Está muy vinculada a la tradición. Hace primar el principio moral del bien común y el consenso de la comunidad de Medina sobre cualquier otro criterio. Es muy crítica con los cismáticos, los sufíes y los shiítas. Se muestra neutral en relación con la legitimidad de la sucesión de Alí. A Malik le debemos el primer manual de derecho dentro del islam titulado *Muwata* (*El camino allanado*). Es seguida por musulmanes de todo el mundo, especialmente en el Norte y Oeste de África y el Sur de Egipto.

— La escuela *shafiita* fue fundada por Muhammad ibn Idris al-Shafií (762-820), considerado el padre de la ciencia jurídica musulmana. Estudió con Malik en Meca y con el hanafí al-Saybani. Shafií lleva a cabo la primera ordenación jurídica y la primera sistematización general del derecho, que establece como fuentes el Corán, la Sunna, la analogía y el consenso: son los cuatro principios de la ciencia jurídica, que desarrolla en su obra *Risala*, escrita en Egipto en los últimos años de su vida. Empieza concediendo especial importancia al consenso de la comunidad para restringirlo

luego al consenso entre los doctores. Es mérito de al-Safií el haber sabido compaginar armónicamente la razón y la tradición reconciliando así dos tendencias hasta entonces en conflicto dentro del islam. Cabe destacar, asimismo, la positiva valoración que hace de la espiritualidad y de la ética de los sufíes como caminos a seguir en la búsqueda de la voluntad de Dios. La escuela safií hoy es seguida por los sunnitas del océano Índico y de África oriental.

— La escuela *hanbalita* fue fundada por Ahmad ibn Hanbal (780-855). Ofrece una interpretación literal, inflexible e intransigente. Tiene como únicas fuentes del derecho el Corán, que considera increado, y la Sunna, que considera inmutable. Defiende la estricta observancia de la Shari'a. Excluye la analogía y limita sobremanera el juicio u opinión del jurista. Sigue el principio de que Dios es el único legislador. En una época como la del desmembramiento del califato, que se veía amenazado por conflictos internos, disgregación y ataques externos, el objetivo de esta escuela era preservar la unidad y autenticidad del islam primigenio. Está vigente en Arabia Saudí y en los países del golfo Pérsico.

A finales del siglo XIII y durante las tres primeras décadas del siglo XIV, esta escuela contó con el apoyo teológico y jurídico del teólogo sirio Ibn Taymiyya (1263-1328), contrario a cualquier innovación en el terreno religioso por considerarla herética. Su tradicionalismo le llevó a atacar a los judíos y cristianos y a entrar en conflicto con otras corrientes teológicas y jurídicas dentro del islam, como los filósofos aristotélicos y los sufíes, especialmente Ibn al-Arabi, cuya teología atacó con gran dureza como contraria al espíritu originario del islam. El radicalismo en sus planteamientos religiosos le llevó en varias ocasiones a la cárcel en Egipto y Siria). El más fiel defensor de esta escuela en el siglo XVIII fue el medinense Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1787), fundador del wahhabismo, seguido en Arabia Saudí.

## 6. *Corrientes reformistas*

Desde finales del siglo XIX, y coincidiendo con el despertar de la conciencia feminista, se han desarrollado en el mundo islámico movimientos de reforma que proponen no tener en cuenta las enseñanzas de las cuatro escuelas jurídicas y los resultados de la ciencia jurídica dentro del islam por considerarlas un cuerpo demasiado rígido que dificulta, y en muchos casos imposibilita, la adaptación y el cambio necesarios. Uno de los pioneros de este planteamiento innovador fue el teólogo e islamólogo egipcio Muhammad Abduh (1849-1905), considerado uno de los arquitectos del modernismo islámico[5]. Abduh era partidario de volver al islam originario eliminando el *taqlid* (imitación), es decir, la aceptación incondicional e

5. Cf. N. van Doorn-Harder, «El Corán leído por las mujeres», 2005, 55-66.

inmutable de los modelos de comportamiento impuestos por la tradición, y se mostraba favorable al método del *ijtihad*, que es considerado entre los reformistas musulmanes «la puerta del pensamiento legal independiente», una puerta que se había cerrado cuando las escuelas de la ley islámica se convirtieron en «canónicas» y no era posible salir de su estrecho círculo interpretativo. Establecer una interrelación entre el Corán, los hadices y la razón humana: ése era el desafío al que quería responder Abduh y la alternativa a los métodos seguidos por los juristas tradicionalistas que congelaban el texto e impedían su actualización.

Las enseñanzas de los juristas clásicos dependían con frecuencia de las ideas y costumbres, tradiciones culturales y religiosas locales que imperaban en el Próximo Oriente en la época del nacimiento y del primer desarrollo del islam. Fue en los primeros siglos cuando los intérpretes locales llevaron a cabo una cuidadosa tarea selectiva de los textos, excluyendo unos y reconociendo otros. Esa selección fue decisiva en el futuro, ya que los textos dotados por ellos de autoridad se convirtieron en normativos, mientras que los otros desaparecieron del horizonte legal. Más que en el texto el acento se ponía en la autoridad atribuida a quienes se encargaban de transmitir el mensaje religioso y la formalización jurídica. Ese modo de proceder desembocaba derechamente en una manipulación de los textos en función de los intereses del poder religioso y político: por una parte, se eliminaban determinadas normas legales, por otra, se reconocía autoridad canónica a otras.

Un ejemplo de dicha manipulación se encuentra en el papel asignado a las mujeres en la religión y la sociedad. Se priorizaron las normas que defendían la inferioridad de la mujer y su consiguiente discriminación en la vida religiosa, política y social, y se eliminaron las normas que establecían la igualdad entre hombres y mujeres conforme al espíritu y la letra del Corán. Es la línea que se sigue hoy en algunos países musulmanes donde se aplica la Shari'a con rigidez y de manera inmisericorde. En la conferencia internacional sobre «Nuevas direcciones en el pensamiento islámico», celebrada en Yakarta de 5 al 7 de junio de 2004, Zainah Anwar observaba certeramente que, en el terreno de los derechos de las mujeres, las autoridades religiosas extremistas tienden, con frecuencia, a convertir las opiniones conservadoras en leyes.

La obra de Abduh *Teología de la Unidad* ha jugado un papel muy importante en pensadores musulmanes que han seguido su camino en la reforma del islam. Entre ellos cabe citar a Muhammad Rashid Rida (1865-1935), que a través de su publicación *Al-Manar* mostró la compatibilidad del islam con la cultura moderna. El retorno a las fuentes del islam era, para él, el mejor método para la reforma de la fe islámica.

En la línea reformista se sitúa An-Na'im, según el cual los primeros musulmanes ejercieron su derecho y su responsabilidad al interpretar las fuentes divinas del islam en su propio contexto histórico y dar cuerpo a un sistema jurídico coherente y viable, que logró un avance significativo en

el terreno de los derechos humanos en comparación con sus antecesores y sus contemporáneos. Cree, a su vez, que los musulmanes contemporáneos tienen el deber de llevar a cabo esa misma labor hermenéutica y crear una moderna legislación islámica adecuada al contexto moderno radicalmente distinta. Si no lo hicieren, estarían cometiendo una traición a su fe. Cree también que la formulación histórica de la Shari'a resulta incapaz de apoyar y desarrollar hoy los derechos fundamentales de la persona. Opinión compartida por los sectores e intelectuales reformistas y feministas dentro del islam, quienes recuerdan que Shari'a no significa propiamente «ley», sino camino a seguir. Condición necesaria para redescubrir las dimensiones ética y espiritual que dieron origen a la Shari'a es liberar a ésta del peso muerto de unas leyes medievales, contrarias hoy a los derechos humanos[6].

Me parece muy pertinente este planteamiento en un momento en que estamos asistiendo a un proceso de resacralización y reislamización del derecho, también de los derechos humanos, en el mundo musulmán, donde se produce una preocupante subordinación, e incluso una creciente sustitución, del derecho por la religión, como demuestran las constituciones de algunos países musulmanes, donde el teocentrismo lo invade todo, como observa lúcidamente Silvio Ferrari en su brillante investigación sobre los derechos religiosos en el judaísmo, el cristianismo y el islam[7].

Es verdad que muchas de las normas discriminatorias de la Shari'a no suelen aplicarse en muchos de los países musulmanes, pero siguen vigentes los principios relativos a la herencia y al derecho de familia. Cabe destacar las reformas que en el código de familia, la *Maduwana*, se han llevado a cabo, por iniciativa del monarca actual Mohamed VI, en Marruecos, donde se ha anulado el repudio de la mujer por parte del marido, la tutela de la mujer por parte de un varón de la familia y, en buena medida, la poligamia. Estas reformas, consideradas en el mundo islámico como una verdadera «revolución» y como un triunfo de la democracia, han sido posibles gracias al incipiente movimiento feminista nacido a comienzos de la pasada década de los noventa. Dicho movimiento fue promovido por mujeres procedentes mayoritariamente de las organizaciones de defensa de derechos humanos creadas en el Oriente Medio y el Magreb durante los últimos cincuenta años en medio de dificultades no pequeñas, de incomprensiones por parte de las propias mujeres y de feroces represiones. Una de las primeras mujeres de Marrakesh en conseguir el divorcio fue Souad, quien se mostraba sorprendida y desilusionada por la incomprensión de su propia familia. «Los míos —confesaba— no lograban hacerse a la idea de que una chica educada para obedecer a su esposo sea capaz de contemplar siquiera la idea de una ruptura».

6. Así piensan autores como Muhammad Talbi, Muhammad Charfi y Muhammad Said al-Ashmawy; cf. de este último *L'islamisme contre l'islam*, 1989.
7. Cf. S. Ferrari, *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e islam*, 2004.

## 7. *Feminismo islámico*

El punto de partida del feminismo islámico en la crítica a la Shari'a suele ser la experiencia de discriminación de las propias mujeres. Veamos tres ejemplos. Fátima Mernissi tomó conciencia de la falta de libertad de las mujeres cuando vivía en un harén sometida a una situación de marginación. El cambio de mentalidad y actitud de la pakistaní Riffat Hassan se produjo cuando las mujeres pakistaníes que vieron negada su libertad con la entrada en vigor de las nuevas leyes le pidieron que apoyara su causa. Las mujeres indonesias comenzaron a rebelarse vital e intelectualmente cuando tomaron conciencia de que los textos del *fiqh* que habían estudiado en las escuelas coránicas justificaban su situación de marginación en la sociedad y en el islam. He aquí uno de esos textos, escrito en 1874, que impone la total sumisión de la mujer al marido:

> Una esposa ha de sentirse siempre tímida en presencia de su marido, obedecer sus órdenes, guardar silencio cuando habla, levantarse para saludarle cuando entra o se va, acicalarse a la hora de acostarse, perfumándose y lavándose los dientes, maquillarse siempre cuando el marido está presente, pero desmaquillarse cuando no lo está, no atentar contra su honor o sus posesiones cuando no se encuentra en casa, respetar a su familia y amigos, debe considerar como una cantidad grande aun los exiguos ingresos que aporte a la casa, jamás debe rechazar sus insinuaciones, incluso si está sentada en la parte de atrás de un camello, y no debe ayunar ni salir sin su permiso. Cuando viole algunas de las normas mencionadas, los ángeles la maldecirán hasta que sea consciente (de su mala conducta) (tiene que obedecer estar normas) aun cuando el marido la maltrate[8].

Para el feminismo islámico, la pretendida Ley islámica ni es ni puede ser la Ley de Dios. Se trata de una creación humana que fue codificada hace muchos siglos en sociedades donde la mujer era considerada propiedad del varón y en las que el discurso religioso estaba en manos de los varones y rezumaba patriarcalismo y androcentrismo. Se ha producido una degradación de la tradición islámica y una tergiversación del mensaje del Corán. El islam genuino, cree el feminismo islámico, posee importantes elementos de liberación y propone la recuperación de éstos como marco de emancipación social y, dentro de ésta, de la emancipación de la mujer.

## 8. *Contra la misoginia y la homofobia*

La homosexualidad es perseguida en no pocos países de mayoría musulmana, casi todos miembros de la Liga Árabe. En algunos como Arabia Saudí, Irán, Mauritania, Sudán, Yemen y Afganistán, la condena que se

8. Tomo la cita de N. van Doors-Harder, art. cit., 688.

impone a los homosexuales es la pena de muerte. En los últimos años se ha aplicado dicha pena en Arabia Saudí, Irán y Afganistán en la época de los talibanes. En otros países como Malaisia, Pakistán, Bangla-Desh, Siria, Jordania, Marruecos, Túnez, Argelia, Iraq y Kuwait, los homosexuales son castigados a penas de cárcel, que van de tres a veinte años.

Sin embargo, dentro de la cultura musulmana está surgiendo una importante corriente que se muestra contraria a las manifestaciones de misoginia y homofobia que tienen lugar en el mundo islámico. Así se refleja en un Manifiesto promovido por personas musulmanas residentes en Francia. Los firmantes se muestran partidarios de la igualdad de derechos de hombres y mujeres y combaten la opresión a que se ven sometidas éstas. «Estamos convencidos de que no puede haber democracia sin igualdad de derechos». Apoyan la campaña *20 años, ¡basta!* liderada por las asociaciones de mujeres argelinas que exigen cambios fundamentales en el código de familia.

El Manifiesto afirma que los islamistas entienden el «ser hombre» como tener poder sobre las mujeres, incluido el poder sexual y el estar a favor de la igualdad entre hombres y mujeres como «sub-hombre». En la manifestación de 17 de enero de 2004 a favor del velo en Francia uno de los organizadores declaró que «es escandaloso que personas que se sienten chocadas por el velo no se sientan chocadas por la homosexualidad». Es el reflejo de una mentalidad muy extendida en el mundo islámico que quiere a las mujeres invisibles tras los velos y a los homosexuales, castigados en las cárceles. Los firmantes del Manifiesto consideran, empero, que las elecciones sexuales de cada uno son personales y en nada conciernen al Estado, siempre que no contravengan las leyes que protegen a los menores. El reconocimiento de la existencia de la homosexualidad y la libertad para los homosexuales de llevar su vida como ellos la entienden, constituyen un progreso innegable.

¿Condenan el Corán y la Sunna la homosexualidad? Algunas tendencias reformistas del islam actual responden negativamente. Cuatro son las tesis que defienden al respecto: *a*) ni el Corán ni la Sunna condenan la homosexualidad; *b*) ésta, en la historia del islam, no era algo oculto o marginal, sino que se aceptaba socialmente; *c*) la persecución a los homosexuales en el mundo islámico es muy reciente: comienza con la colonización occidental; *d*) existe una amplia documentación que demuestra la plena aceptación de la homosexualidad en dicho mundo[9].

## 9. *Aplicación de la ley islámica, hoy*

En el mundo islámico actual cabe distinguir tres tendencias en relación con la Shari'a: la laica, para quien las leyes del Estado deben basarse en principios seculares, no en la ley islámica; la tradicionalista, para quien las

9. Éste es el planteamiento de Abdenur Prado, *El islam anterior al Islam*, 2007, 119-149.

leyes del Estado deben basarse en la ley islámica; la reformista, para quien la ley islámica debe adaptarse a la evolución histórica, sobre todo en lo relativo a las penas y a la situación de la mujer; la salafita, para quien todas las escuelas han fallado y han caído en el error; por eso hay que volver a los orígenes del islam.

La aplicación de la Shari'a varía de unos países musulmanes a otros. Indonesia, Bangladesh y Pakistán tienen constituciones y leyes seculares, pero mantienen, al mismo tiempo, algunas normas basadas en la ley islámica, por ejemplo, en los códigos de familia. La mayoría de países de Oriente Medio y África del Norte tienen un sistema dual: leyes seculares y ley islámica, que regula el derecho de familia y la herencia. En Arabia Saudí e Irán se aplican las leyes islámicas en todos los campos de la jurisprudencia. Algunos Estados de Nigeria aplican la Shari'a de manera rigurosa: amputación de las manos por adulterio, pena de muerte por apostasía, lapidación por adulterio. Turquía, país cuya población es mayoritariamente musulmana, tiene una Constitución laica y prohíbe la aplicación de la Shari'a.

# 8. PRECEPTOS FUNDAMENTALES DEL ISLAM

Con frecuencia se tiende a considerar el islam como una religión ritualista, sin reparar en el significado profundo de las diferentes expresiones de la fe, que son la mejor muestra de la plena confianza en Dios y de la solidaridad con los hermanos y hermanas, especialmente con las personas necesitadas. Por ello no es suficiente con conocer de memoria los cinco pilares del islam, como tampoco practicarlos, en el caso de los creyentes musulmanes. Es necesario entrar en su interior, descubrir su sentido, comprender su significado y, sobre todo, conocer la estrecha relación entre ellos y la opción por los pobres, subrayada constantemente en el Corán.

Pero tampoco pueden desconocerse los abusos y perversiones en los que con frecuencia caen los preceptos religiosos en todas las religiones, también en el islam. Entre ellos cabe citar el formalismo, el ritualismo, las restricciones o los excesos alimentarios, los fanatismos, las exclusiones por razones de género o clase social, etcétera.

Este capítulo quiere contribuir a conocer y comprender mejor los cinco pilares del islam, así como a descubrir su sentido profundo y sus patologías. Comenzaré en cada uno de ellos con una introducción en torno a la práctica de los mismos en las religiones, especialmente las monoteístas con sus similitudes y diferencias.

Cinco son dichos pilares cuya enumeración y fijación suelen atribuirse al propio Muhammad: profesión de fe (*shahada*), oración (*salat*), limosna (*zakat*), ayuno (*sawn*) y peregrinación a Meca (*hayy*).

## 1. *Profesión de fe* (shahada)

La profesión de fe es el primer pilar, que se resume así: «No hay más Dios que Dios y Muhammad es su Profeta». Lo que el creyente musulmán confiesa es la unidad y la unicidad de Dios y la misión profética de Muhammad. La fe implica, según el propio Corán, la creencia «en Dios y en

el Último Día, en los ángeles, en la Escritura y en los profetas, en dar de la hacienda, por mucho amor que se le tenga, a los parientes, huérfanos, necesitados, viajeros, mendigos y esclavos, en hacer la oración y dar la limosna, en cumplir con los compromisos contraídos, en ser pacientes en el infortunio, en la aflicción y en tiempo de peligro» (2,177).

De aquí se deducen las verdades fundamentales del islam que conforman su sistema de creencias, afín en muchos aspectos al judaísmo y al cristianismo: existencia y unicidad de Dios, creencia en los ángeles, en los libros revelados, en los mensajeros de Dios, en el juicio universal, en el cielo y el infierno, en la predestinación. Luego, cada escuela teológica interpreta de distintas formas el contenido de dicho credo.

La existencia de los ángeles ocupa un lugar importante en el Corán. Son los mediadores entre Dios y el ser humano. Sus principales funciones son transmitir los mensajes divinos, glorificar a Dios de manera incesante y tomar cuenta de las acciones humanas para presentarlas a cada uno de los creyentes el día del juicio final. Son presentados como modelo de obediencia plena a Dios. El Corán sólo cita por su nombre a tres ángeles: Miguel, Malik y Gabriel. Este último, el ángel de la Revelación, tiene un puesto privilegiado, ya que fue el que hizo descender en el corazón de Muhammad la Escritura divina (2,97-98; 81,19-21).

Un dato a tener en cuenta es que en la misma profesión de fe del Corán se establecen los aspectos doctrinales y se fijan los principios morales. Unos y otros son inseparables: la oración y la limosna, la fe en Dios y la atención a las personas, es decir, la opción por los pobres. Lo mismo sucede en el cristianismo y en el judaísmo, donde el primer mandamiento, amar a Dios, y el segundo, amar al prójimo, se formulan juntos y tienen el mismo rango: no se puede amar a Dios pasando de largo ante el prójimo. Decir que se ama a Dios, a quien no se ve, y no se ama al prójimo, a quien se ve, es un acto de hipocresía, como reconoce la *Primera carta de Juan*. Se trata, en los tres casos, de un monoteísmo ético.

La fe en los profetas implica dar crédito por igual al testimonio de los diferentes Enviados de Dios: profetas de Israel, Jesús de Nazaret y Muhammad. El Corán no establece distinción entre los Enviados, ya que todos ellos son portadores de la palabra de Dios (2,285), si bien reconoce que algunos han sido favorecidos más que otros (2,253), y entre ellos cita a Jesús, el hijo de María, a quien Dios reveló todas las pruebas de la verdad y le fortaleció con la inspiración. Se refiere también a Moisés, a quien Dios le dio la Escritura (17,2) y que es llamado en otros textos coránicos «interlocutor de Dios» (4,164; 19,52), y al propio Muhammad, a quien Dios habló durante el viaje nocturno desde la Mezquita de Meca al Templo de Jerusalén (17,1).

Hay aquí una diferencia fundamental entre el islam, por una parte, y el judaísmo y el cristianismo, por otra: mientras el islam reconoce a los profetas de las religiones anteriores, éstas no reconocen a Muhammad como Enviado de Dios ni su misión profética como auténtica. Creo que es necesario revisar esta falta de reciprocidad. «¿No es un prejuicio dog-

mático —se pregunta Hans Küng— lo que lleva a los cristianos a reconocer como profetas a Amós, Oseas, Isaías, Jeremías y al extremadamente violento Elías, pero no a Muhammad?»[1]. La respuesta no puede ser otra que afirmativa. Lo mismo cabe decir de los profetas de Israel, con los que Muhammad tiene numerosas afinidades y en cuyo horizonte se sitúa el mensaje profético y la acción liberadora de Jesús de Nazaret.

El concilio Vaticano II (1962-1965) dio un paso importante, importantísimo para la época, a este respecto. En la *Constitución sobre la Iglesia* incorpora a los musulmanes dentro del «designio de salvación» y reconoce que profesan, como los cristianos y los judíos, la fe de Abraham y adoran a un solo Dios, cuyo principal atributo es la misericordia[2]. En la *Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas* invita a cristianos y musulmanes a promover «unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres»[3].

Falta por dar un nuevo paso, muy necesario, a mi juicio, en tiempos de interculturalidad, diálogo interreligioso e interespiritualidad: el reconocimiento de Muhammad como profeta para los cristianos. No se puede contraargumentar este reconocimiento diciendo que Jesús es el último y definitivo profeta de Dios. La *Carta a los Hebreos* dice que Dios habló antiguamente en múltiples ocasiones y de muchas maneras a través de los profetas y que entonces había hablado por Jesús de Nazaret. Pero eso no excluye que, después, siguiera hablando por medio de nuevos profetas. El cristianismo es una religión histórica y la revelación de Dios tiene lugar en la historia a través de hechos y palabras, de textos sagrados y de testimonios vivos de los profetas. Pues bien, ¿qué impide que los cristianos reconozcan el Corán como una revelación en continuidad con la judía y la cristiana y a Muhammad como Profeta en continuidad con los profetas de Israel y con Jesús de Nazaret, como el mismo Corán afirma?

Junto al reconocimiento de los profetas y, especialmente, de Muhammad, el credo musulmán incluye la aceptación de la Escrituras sagradas: la Torá, el Evangelio y la revelación a Muhammad. A la Torá se refiere el Corán cuando habla de las «*Hojas* primeras, las hojas de Abraham y de Moisés» (20,133; 87,18-19; 53,36-37). El Evangelio es citado en reiteradas ocasiones y de manera siempre loable. El Corán transmite las mismas verdades fundamentales que las Escrituras judías y cristianas precedentes. Entre unas y otras no hay ruptura, sino continuidad. Se apela precisamente a esa coincidencia como prueba evidente de la veracidad de la revelación al Profeta, frente a quienes no daban crédito a su testimonio y le acusaban de falsedad (20,133).

La idea de Dios creador y del ser humano y el cosmos como creación divina constituyen el centro de la fe musulmana. A ella se refiere constan-

1. Hans Küng, *El islam. Historia, presente, futuro*, [2]2007, 149.
2. Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 16.
3. Concilio Vaticano II, *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, n. 3.

temente el Corán. La creencia en «la otra vida» después de la muerte forma parte también del credo islámico. El Corán concede prioridad a la otra vida sobre la presente y valora de manera especial el esfuerzo por alcanzarla (17,18-21; 2,200ss.) Esta creencia comprende el Juicio Final, el cielo, el infierno y la resurrección.

El texto coránico hace constantes referencias al Juicio Final, momento en el que se juzgará a todos los seres humanos en razón de sus obras (1,4; 37,21; 10,28-30.46-56; 14,21-23.42-52; 16,84-89; 18,99-108; 20,110-112; 22,1-4.55-59, etc.). «Ese día contará sus noticias, según lo que el Señor le inspire. Ese día los hombres surgirán (de las sepulturas) separados unos de otros, para que se les muestren sus obras. Quien haya hecho el peso de un átomo de bien, lo verá. Y quien haya hecho el peso de un átomo de mal, lo verá» (99,7-8). Cada ser humano es el único responsable de sus acciones y en función de ellas será juzgado, sin posibilidad de eludir su responsabilidad ni de proyectarla sobre otros. Como ha sucedido en distintos momentos de la historia del cristianismo, también en el islam se han producido intensas discusiones entre los teólogos en torno a la necesidad de las obras para la salvación.

El credo islámico comprende la esperanza en la resurrección, de la que habla el Corán a través de múltiples imágenes (20,123-129; 30,55-60; 50,41-44). El Dios que ha creado una vez al ser humano, le resucitará a una nueva creación (17,49-52). El día de la Resurrección los que no creen en la otra vida portarán su carga completa, «¡qué carga más detestable!» (16,25ss.). Sin embargo, los que temieron a Dios «entrarán en los jardines del Edén» (16,30-32). El premio por las buenas obras es el cielo (17,19); el castigo por las conductas desviadas es el infierno (17,18).

Los pecados más graves contra la profesión de fe son la apostasía y la blasfemia, ambos condenados. Dice el Corán: «Quien no crea en Dios luego de haber creído —no quien sufra coacción mientras su corazón permanece tranquilo en la fe, sino que abre su pecho a la incredulidad—, ese tal incurrirá en la ira de Dios y tendrá un castigo terrible» (16,106).

Hay una excepción a la obligación que todo musulmán tiene de profesar la fe: cuando se ve coaccionado gravemente y no puede oponer resistencia. Por ejemplo, si es sometido a tortura o amenazado de muerte. Es lo que el texto citado del Corán conoce con el nombre de «disimulo» (*taqiyya*) (2,28; 40,28). Esta excepción está en perfecta sintonía con el principio coránico «Dios no pide nada a nadie más allá de sus posibilidades» (2,286; 2,233; 6,152).

### 2. *Oración* (salat)

La oración es una práctica común a todas las religiones. La fenomenología de la religión la considera el centro de la experiencia religiosa y una de las dimensiones constitutivas de la persona creyente. La oración, afirma un dicho del Profeta, «es el eje de la religión».

## La oración en la experiencia religiosa universal

La oración es uno de los cauces privilegiados de comunicación de la persona religiosa con la divinidad. A través de ella el creyente supera la distancia abismal que le separa de Dios y mantiene una relación directa y personal con Él. El ser humano se eleva de su condición de criatura hacia otra esfera superior, da sentido a su existencia y logra su plenitud.

Al ser un diálogo, y no un monólogo, tiene una estructura dialéctica y se desarrolla en dos momentos: el hablar del ser humano a Dios y la respuesta de Dios. Pero aquí se plantea el primer problema: Dios no suele dar ninguna señal de su presencia como respuesta a la oración del creyente; responde con el silencio. Tras la oración de súplica, las cosas parecen seguir iguales. El silencio y la inactividad de Dios provocan malestar, desasosiego y hasta desconfianza y desesperación. El salmista bíblico pide a Dios que responda, que hable, que no enmudezca: «A ti alzo mi voz, Yahvé, roca mía, no enmudezcas; pues si te callas seré igual que los que bajan a la fosa» (Sal 28, 1); «Tú lo has visto, Yahvé, no te calles; Señor, no te quedes a distancia» (Sal 35, 22).

El silencio de Dios, por tanto, no es un fenómeno nuevo del que el ser humano haya tomado conciencia en la sociedad secularizada. Constituye una constante de la experiencia religiosa, que ha dado lugar a profundas crisis de fe en las personas creyentes de todos los tiempos. Sin embargo, hoy se percibe de manera más acuciante, al menos en el clima de secularización que viven las sociedades desarrolladas occidentales. De ahí la necesidad de enfrentarse con dicho silencio, considerado, por unos, como un misterio que nunca llegará a comprenderse y, por otros, como un escándalo que ha dado lugar a la negación de Dios. Al final tenemos que preguntarnos con Ladislaus Boros: «¿Qué sentido tiene hablar y suplicar a un Dios que no contesta?»[4].

## Oración de Israel

Israel es un pueblo que ora, y su oración tiene dos modalidades: una, colectiva, y otra, personal. En la oración *colectiva*, son determinadas personalidades (patriarcas, jueces, reyes, profetas, guías religiosos) quienes se dirigen a Dios en representación del pueblo. Esa oración responde a la estructura sociorreligiosa de Israel y a su concepción de las relaciones humanas, cuyo rasgo fundamental es la *personalidad corporativa*.

La oración litúrgica oficial tiene dos fórmulas muy importantes: la *shemá* y la *tephilla*[5]. En la primera se proclama la fe monoteísta en estado puro, el amor a Dios —el Dios único— de todo corazón y la liberación de Egipto. Se recitaba dos veces al día: una por la mañana y otra por la noche. Era la profesión de fe de Israel por excelencia. La *tephilla* era una

4. L. Boros, «Presupuestos de la oración cristiana», 1972, 357.
5. Cf. Á. González Núñez, *La oración en la Biblia*, 1968, 56-58.

selección de los varios órdenes de oraciones que circulaban libremente entre el pueblo. Reunía los principales elementos de la oración: petición, acción de gracias y alabanza.

Con los profetas se da prioridad a la religión interior y a la oración *personal*. Ellos son los que llevan a cabo la «revolución de la subjetividad»: el individuo entra en relación directa con Dios y se reconoce responsable de sus actos. Los *Salmos*, cima literaria y religiosa de Israel, compaginan armónicamente el aspecto estético-literario y el ético-religioso. El individuo y la comunidad recurren a ese bello género para dirigirse a Dios desde la propia experiencia. Expresan dos actitudes básicas: la alabanza y la súplica. La alabanza, por las obras prodigiosas de Dios en la naturaleza y la historia y por su benevolencia para con el pueblo. Por medio de la súplica, la persona y la comunidad, sometidas a situaciones angustiosas —de guerra, hambre, destierro, opresión, aflicción, vejez, persecución, enfermedad, etc.— se dirigen a Dios en busca de socorro.

La vida del creyente judío estaba guiada por la oración, tanto personal como comunitaria. El salmo 119,4 habla de siete oraciones al día, lo que significa continuamente. La oración era libre en cuanto a sus tiempos, pero contaba también con una regulación en torno a determinados momentos del día: la mañana y la tarde.

La oración de la mañana se consideraba la más propicia para que Dios la escuchara (Sal 5,4; 88,14; 119; Jdt 12,5-6; Sab 16,28). Solía ser de súplica (Sal 5,4) y de alabanza (Sal 57,9; 59,17; 92,3). La oración de la mañana no es un acto puramente rutinario. Tiene un significado, más allá de la simple cronología. La mañana es el tiempo de los favores divinos (Sal 17,15); implica presteza, prontitud, diligencia. La tarde es la hora del sacrificio, de la oblación, como muestra el libro de Esdras: «A la hora de la oblación de la tarde salí de mi postración y, con las vestiduras y el manto rasgados, caí de rodillas, extendía las manos hacia Yahvé mi Dios y dije» (Esd 9,5).

Cuando se regulan de forma definitiva los tiempos de oración se establecen tres momentos: por la mañana, al mediodía y por la tarde: «A la tarde, a la mañana y al mediodía me quejo y gimo: él oirá mi clamor» (Sal 55,18). El libro de Daniel se refiere a la oración del profeta: «Su habitación superior tenía las ventanas orientadas hacia Jerusalén y tres veces al día se arrodillaba, para orar y dar gracias a su Dios, como había hecho siempre» (Dn 6,11).

La oración de Israel no está ligada a un lugar determinado. Puede hacerse en espacio sagrado o profano, dentro o fuera del país. Con todo, hay preferencia por el lugar sagrado (1Sam 1). El ideal deuteronómico es concentrar el culto en el Templo de Jerusalén, que se convierte en morada de Yahvé y lugar de encuentro espiritual de todos los pueblos, como afirma el profeta Isaías: «Mi Casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,7; Mt 21,13). Ahora bien, ubicar la oración en el Templo desemboca, a la larga, en una práctica supersticiosa, denunciada por Jeremías en un texto antológico de la literatura profética:

> Así dice el Señor todopoderoso, Dios de Israel: «Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones, y os permitiré habitar en este lugar. No os fiéis de palabras engañosas repitiendo: 'El templo del Señor! ¡El templo del Señor! ¡El templo del Señor!'. Si enmendáis vuestra conducta y vuestras acciones, si practicáis la justicia unos con otros, si no oprimís al emigrante, al huérfano y a la viuda; si no derramáis en este lugar sangre inocente, si no seguís a otros dioses para vuestra desgracia, entonces yo os dejaré vivir en este lugar, en la tierra que dí a vuestros padres desde antiguo y para siempre» (Jr 7,3-7).

Una de las principales oraciones judías, como ya indiqué, es la *Shemá*: «Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4-5). Cuando un escriba pregunta a Jesús cuál es el primer mandamiento de la ley, éste le responde citando parte de la *Shemá* (Mc 12,29-30). Pero Jesús no se queda en la mera proclamación del estricto monoteísmo judío, sino que pone al mismo nivel el amor a Dios y el amor al prójimo (Mc 12,31). Más aún, ratifica la afirmación del escriba de que dicho amor «vale más que todos los holocaustos y sacrificios» (Mc 12,33).

## La oración de Jesús de Nazaret

La oración constituye una dimensión fundamental en la vida de Jesús de Nazaret, quien ora desde lo hondo de la memoria, desde el recuerdo de la promesa, pero con la mirada en el futuro, desde la tierra, no desde las nubes, en el horizonte de la historia.

Para dirigirse a Dios, Jesús recurre a los Salmos, que recogen las distintas formas de oración: alabanza, confesión y súplica. El *Padrenuestro* (Mt 6,9-12; Lc 11,2-4) tiene como fuente de inspiración el *Qaddish*, oración hebrea pronunciada al final del servicio divino de la sinagoga, que Jesús conocía desde niño. Su texto más antiguo, según Joachim Jeremias, era el siguiente: «Ensalzado y santificado sea su gran nombre en el mundo, que Él por su voluntad creó. Haga prevalecer su reino en vuestras vidas y en los días vuestros y en la vida de toda la casa de Israel, presurosamente y en breve. Y a esto decid: Amén»[6].

Los evangelios informan en varias ocasiones sobre la participación de Jesús en la vida religiosa de Israel y en la oración litúrgica. Sin embargo, no se detienen en ofrecer detalles de dicha actividad, ni parece que la consideraran un aspecto fundamental de su experiencia religiosa. Sí muestran un gran interés, en cambio, por la oración personal de Jesús, que se sitúa fuera de la oración oficial y va más allá de lo preceptuado por la religión. Los evangelistas la reinterpretan a la luz de la experiencia pascual, pero sin desviarse de la experiencia de Jesús en su vida real. En otras palabras, la mayoría de los textos que hablan de la oración de Jesús son redaccionales,

6. J. Jeremias, *Palabras de Jesús*, 1970, 145-146.

pero en la base de la redacción se encuentra una sólida tradición que remite a la propia vivencia jesuánica.

«La oración de Jesús —afirma Joachim Jeremias— rompe los moldes de la costumbre piadosa»[7]. Jesús saca a la oración del entorno y del lenguaje sacrales y la ubica en el horizonte vital. Se dirige a Dios con la expresión aramea *Abba* (= papá), que expresa relación espontánea, comunicación directa, familiaridad, cercanía, confianza e intimidad con Dios. Al utilizarla en la oración, Jesús demuestra que su relación con Dios se parece a la de un niño con su padre: tierna, diáfana, sin intermediarios, sin doblez, sin secretos. No pocos exegetas del Nuevo Testamento coinciden en que *Abba* es una expresión auténtica de Jesús, que con ella se aparta de la manera corriente de hablar y que refleja originalidad en relación con la oración judía. Más todavía, Jesús autoriza a los pecadores a dirigirse a Dios con la misma expresión *Abba* con el sentido de «querido papá».

La palabra *Abba* fue utilizada posteriormente por las primeras comunidades cristianas como signo de cercanía y expresión de libertad en su relación con Dios. El Dios de los cristianos no genera actitudes de esclavitud, sino de filiación y libertad. Ser hijo e hija es igual a ser libre, como reconoce Pablo en la Carta a los Romanos: «Y vosotros no habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar ¡*Abba*, Padre!» (Rom 8,15).

## La oración, segundo pilar del islam

La profesión de fe lleva derechamente a la oración, que constituye el segundo pilar del islam. Los creyentes musulmanes se comunican con Dios directamente. El Corán ordena practicar la oración siguiendo la enseñanza y el ejemplo de los grandes profetas, a quienes Dios recomienda la oración como uno de sus principales deberes. Abraham se dirigía a Dios de esta guisa: «Señor, ¡haz que practique la oración, y también mi descendencia, Señor, y acepta mi invocación!» (14,40). Ismael, hijo de Abraham, ordenaba a su gente la oración y fue bien visto por Dios (19,55). Dios se revela a Moisés como Dios único y le pide que le sirva y haga la oración «para recordarme» (20,14). El ángel de la anunciación le dice a María, madre de Jesús, que tenga devoción a su Señor, se prosterne y se incline, actitudes propias de las personas orantes (3,43). Jesús de Nazaret, según el Corán, fue bendecido por Dios, quien le ordenó la oración y la limosna «mientras viva» (19,31).

Muhammad recibió de Dios similares recomendaciones: «Prescribe a tu gente la oración y persevera en ella» (20,132). Una tradición cuenta que el Profeta, en el momento de su muerte, recordó estas recomendaciones y

7. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* I, 1974, 223.

murió diciendo: *salat, salat*. «¡Tú el arrebujado! ¡Vela casi toda la noche, o media noche, o algo menos, o más, y recita el Corán lenta y claramente! Vamos a comunicarte algo importante: la primera noche es más eficaz y de dicción más correcta. Durante el día estás demasiado ocupado. ¡Y menciona el nombre de tu Señor y conságrate totalmente a Él! El Señor del Oriente y del Occidente. No hay más dios que Él. ¡Tómale, pues, como protector!» (73,1-9). Otros textos son: «Recita lo que se te ha revelado en la Escritura. Haz la oración. La oración prohíbe la deshonestidad y lo reprobable» (29,45). «Observad las oraciones —sobre todo, la oración intermedia— y estad con devoción ante Dios. Si teméis algún peligro, de pie o montados. Y cuando estéis en seguridad, ¡recordad a Dios, cómo os enseñó lo que no sabíais» (2,38-39). «La oración se ha prescrito a los creyentes en tiempos determinados» (11,114).

Al principio las oraciones eran tres: dos durante el día y una por la noche; luego, cinco: por la mañana, a mediodía, por la tarde, a la puesta del sol y por la noche. La oración más importante, según el Corán es la «intermedia»: «Observad las oraciones —sobre todo la oración intermedia— y estad con devoción ante Dios» (2,238). Parece que se refiere a la oración de la tarde. En situaciones especiales, por ejemplo, cuando se está de viaje o enfermo, se pueden agrupar algunas oraciones. El orante debe orientarse en dirección a Meca, centro en el que convergen las oraciones de millones de musulmanes. Se reza con el rostro vuelto hacia la Kaaba, primer templo dedicado al Dios único por Abraham, según el Corán.

El Corán prescribe reiteradamente la oración comunitaria de los viernes: «¡Creyentes! Cuando se llame el viernes a la oración, corred a recordar a Dios y dejad el comercio. Es mejor para vosotros... Terminada la oración, id a vuestras casas, buscad el favor de Dios. Recordad mucho a Dios. Quizás, así, prosperéis. Cuando ven un negocio o una distracción, escapan allá y te dejan plantado. Di: 'Lo que Dios tiene es mejor que la distracción y el negocio. Dios es el Mejor de los proveedores'» (62,9-11).

¿Por qué el viernes? La explicación del Corán es que Adán observaba el viernes como día de acción de gracias. Pero los judíos no estaban de acuerdo y Dios les impuso el sábado. Lo que hace el islam, por tanto, es restablecer la observancia del primer hombre (16,124).

La oración del viernes es obligatoria. Hay que dejar toda actividad durante ella. Antes y después se puede trabajar. Es dirigida por un imam, quien pronuncia el sermón, que suele ser el comentario a un texto del Corán puesto en relación con la vida. Últimamente ha sido guiada en varias ocasiones por una mujer. Por ejemplo, la teóloga musulmana norteamericana Amina Wadud.

El lugar de la oración del viernes es la mezquita. La convocatoria se hace desde el alminar de la mezquita por los almuédanos. La palabra «mezquita» procede del árabe *maschid*, que significa «lugar de postración». Es el centro de oración y el lugar de encuentro de la comunidad, no templo para el culto. La primera mezquita fue construida en Medina en tiempos del Profeta.

Antes de la oración deben hacerse las abluciones conforme ordena el Corán: «¡Creyentes! Cuando os dispongáis a hacer la oración, lavaos el rostro y los brazos hasta el codo, pasad las manos por la cabeza y lavaos los pies hasta el tobillo. Si estáis en estado de impureza leal, purificaos. Y si estáis enfermos o de viaje, si viene uno de vosotros de hacer sus necesidades, o habéis tenido contacto con mujeres y no encontráis agua, recurrid a arena limpia y pasadla por el rostro y por las manos. Dios no quiere poneros ninguna carga, sino purificaros y completar Su gracia en vosotros. Quizás, así, seáis agradecidos» (5,6).

El texto citado establece varios tipos de abluciones según las circunstancias en que se encuentre el musulmán en el momento de la oración. Una es la ablución mayor (*gusl*), que se hacía en los baños tradicionales de las mezquitas. Los musulmanes aprovecharon y perfeccionaron los sistemas hidráulicos romanos. Durante la Edad Media las ciudades musulmanas se contaban entre las más limpias del mundo. Otro tipo es la ablución menor (*wudu*), que consiste en lavarse las manos, la cabeza, la cara, el antebrazo y tres veces los pies. Un tercer tipo es la ablución con arena o tierra, si no se tiene agua a mano.

La razón de ser de las abluciones es la purificación, que hay que aplicar a aquellas partes del cuerpo que pueden haber pecado. Tienen, por tanto, un doble carácter: el de la limpieza del cuerpo y el simbólico. El agua lustral es signo de purificación moral: se lavan las manos que pueden haber golpeado a alguien, la boca que puede haber practicado la maledicencia, y así otros miembros del cuerpo. Las abluciones se hacen con agua limpia y, si es posible, corriente. A falta de agua, como acabamos de ver, con tierra o arena limpia. Las abluciones restablecen el cuerpo en su dignidad y pureza originarias.

Los creyentes musulmanes no pueden rezar borrachos ni en estado de impureza: «¡Creyentes! No os acerquéis ebrios a la azalá. Esperad a que estéis en condiciones de saber lo que decís. No vayáis impuros —a no ser que estéis de viaje— hasta que os hayáis lavado. Y si estáis enfermos o de viaje, si viene uno de vosotros de hacer sus necesidades o habéis tenido contacto con mujeres y no encontráis agua, recurrid a arena limpia y pasadla por el rostro y por las manos» (4,43).

Según algunos comentaristas, el estado de embriaguez al que se refiere este texto no debe entenderse sólo en relación con la intoxicación etílica, sino a todo estado de desequilibrio mental o de somnolencia que impida al creyente estar en plenitud de facultades para dirigirse a Dios. «Debido a la gran importancia que en todo el Qur'an se da a la c*onsciencia* como elemento indispensable en todo acto de adoración, la oración sólo es permisible cuando el hombre está en plena posesión de sus facultares mentales y 'sabe lo que dice'»[8].

8. Muhammad Asad, en *El Mensaje del Qur'an*, 2001, 119.

La oración es inseparable del cumplimiento de la ley moral, de la opción por los pobres y de la práctica de la limosna. Quien rechaza bruscamente al huérfano y no siente el impulso de alimentar al necesitado, está desmintiendo la ley moral (107,1-3).

El Corán alerta sobre las patologías de la oración. Entre ellas cita la pereza, la ostentación y la negativa a ayudar a las personas necesitadas (4,142). Es la actitud de los hipócritas. Otra patología consiste en abandonar las obligaciones religiosas por otras actividades en beneficio propio, en otras palabras, en anteponer el negocio a la oración. A ella alude 62,11: «Cuando ven un negocio o una distracción, escapan allá y te dejan plantado». Se refiere a una situación real: mientras el Profeta pronunciaba el sermón del mediodía un viernes, la gente se enteró de que había llegado una caravana de Siria y, prestamente, abandonó la mezquita.

### 3. *Limosna* (zakat)

La limosna es una práctica recomendada por las religiones como expresión de desprendimiento, generosidad, solidaridad con el prójimo y de encuentro con Dios.

Las principales obligaciones de los fariseos en el judaísmo eran la oración, la limosna y el ayuno. Jesús no descalifica ninguna de las tres. Lo que hace es darles otro sentido. La limosna no puede practicarse para vanagloria propia, como hacen los hipócritas. Debe hacerse con discreción: «que no sepa tu mano izquierda lo que da la derecha» (Mt 6,3). El valor de la limosna no radica en la cuantía de la misma, sino en la intención. Por eso Jesús valora más el pequeño óbolo de la viuda que las grandes ofrendas de los ricos. La motivación de la limosna no es tranquilizar la conciencia, sino ser solidario con las personas necesitadas.

La limosna es el tercer pilar del islam. Son constantes las referencias a ella en el Corán: «Quienes gastan su hacienda por Dios son semejantes a un grano que produce siete espigas, cada una de las cuales contiene cien gramos. Así dobla Dios a quien Él quiere. Dios es inmenso, omnisciente.

»Quienes gastan su hacienda por Dios sin hacerlo seguir de alarde ni agravio tendrán su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes.

»¡Creyentes! No malogréis vuestras limosnas alardeando de ellas o agraviando, como quien gasta su hacienda para ser visto de los hombres, sin creer en Dios ni en el Último Día. Ese tal es semejante a una roca cubierta de tierra. Cae sobre ella el aguacero y la deja desnuda. No pueden esperar nada por lo que han merecido...

»Quienes gastan su hacienda por el deseo de agradar a Dios y por su propio fortalecimiento son semejantes a un jardín plantado en una colina. Si cae sobre él un aguacero, da fruto doble: si no cae, rocío...

»¡Creyentes! Dad limosna de las cosas buenas que habéis adquirido y de lo que, para vosotros, hemos sacado de la tierra. Y no elijáis lo malo

para vuestras limosnas, como vosotros tampoco lo tomaríais a menos que tuvierais los ojos cerrados...

»Si dais limosna públicamente, es algo excelente. Pero, si la dais ocultamente a los pobres, es mejor para vosotros y borrará en parte vuestras malas obras.

»(La limosna debe ser) para los pobres que están en la miseria por haberse dedicado a la causa de Dios y que no pueden desplazarse. El ignorante los cree ricos porque se abstienen. Les reconocerás por su aspecto. No piden a la gente inoportunamente. Y lo que hacéis de bien, Dios lo conoce perfectamente» (2,261-265.267.271.273).

La diferencia con el cristianismo es que en éste la limosna es voluntaria y en el islam es obligatoria. La similitud está en la motivación: agradar a Dios y socorrer las necesidades de la comunidad, y en la actitud: que no sepa la mano izquierda lo que da la derecha. Hay que evitar actitudes como la ostentación y el engreimiento, el agravio al prójimo y dar limosna de mala gana.

Como en los otros preceptos del islam, la limosna no es algo externo, que sirva para tranquilizar la conciencia; implica a toda la persona y debe ir acompañada de otras actitudes, como la palabra cariñosa, el perdón, la acogida, el reconocimiento del otro, la discreción, el obrar bien, el no atesorar, y de otras prácticas, como la oración. Numerosos son los textos del Corán que vinculan directamente la limosna y la oración (por ejemplo, 2,110.277; 9,54). La limosna borra, en parte, las malas acciones.

La limosna constituye «un deber impuesto por Dios» (9,60). Es la limosna legal que tiene una doble justificación: por los bienes acumulados y con motivo del fin del ayuno. Obliga a quienes sobrepasan el mínimo exigible. Así consta en uno de los dichos del Profeta recogidos por al-Bukhari y Muslim: «Todo musulmán, libre o esclavo, joven o viejo, varón o hembra, que pueda, debe dar una medida de dátiles o de cebada». Hoy esta limosna suele darse en dinero o invitando al desayuno y a la comida, durante el mes de Ramadán, a las personas más necesitadas de la comunidad. La limosna obliga a los musulmanes mayores de edad. Están exentas las personas enfermas.

La limosna por los bienes acumulados es en realidad un impuesto religioso a pagar anualmente por las personas que superen el mínimo de ingresos. En los Estados musulmanes la recogida y distribución de las limosnas corresponde a los gobiernos que suelen destinarlas a obras de manutención, sanidad, educación, vivienda, culto y otras necesidades de la comunidad.

Los destinatarios de la limosna, según el Corán, son los huérfanos y las viudas, los prisioneros de guerra y los esclavos cuyo rescate hay que pagar para que queden en libertad, las personas a quienes había que atraer al islam, las personas que, por distintas razones, no pueden ganarse el sustento diario, la gente agobiada por las deudas contraídas de buena fe por personas que son insolventes, los seguidores de la causa de Dios, las

personas alejadas de su hogar que se han quedado sin recursos y, en un sentido amplio, quienes no pueden volver a su hogar, como los exiliados y los refugiados políticos, los no-musulmanes que están en proceso de aceptación del islam, los seguidores de la «causa de Dios» (9,60). Con la expresión «causa de Dios» el Corán se refiere a las luchas por causas justas, a las ayudas económicas para la propagación del islam y a obras benéficas.

La motivación de la limosna es el agradecimiento a Dios por los bienes recibidos, el arrepentimiento y la solidaridad. La limosna libera de la esclavitud que genera la acumulación de bienes, proporciona satisfacción moral y alegría interior en el donante, ayuda a corregir las desigualdades sociales, contribuye a una mayor justicia social y es muestra de generosidad y de desapego a los bienes materiales.

La usura es condenada en la mayoría de las tradiciones religiosas: hinduismo, buddhismo, taoísmo, cristianismo, judaísmo[9]. «Renuncia al engaño y arroja la usura, y no habrá más bandidos y ladrones» (XIX), leemos en el *Tao te Ching*. El judaísmo prohíbe practicar la usura entre los miembros del pueblo hebreo y los hermanos (Éx 22,24; Lv 25,35-38), pero la permite con los extranjeros (Dt 23,20). El cristianismo es taxativo al respecto tanto en el evangelio y los Padres de la Iglesia como en el magisterio eclesiástico. El evangelio de Lucas afirma: «Prestad sin esperar recompensa» (Lc 6,35). Basilio Magno escribe: «Los perros, cuando reciben algo, se vuelven mansos; pero el usurero, cuando se embolsa su dinero, se irrita mayormente. No cesa de ladrar pidiendo siempre más... Apenas ha recibido el dinero cuando ya te está pidiendo el dinero del mes en curso. Y este dinero prestado genera un mal tras otro, y así hasta el infinito». El concilio de Letrán (año 1179) prohíbe aceptar las limosnas de los usureros, admitir a éstos a la comunión y enterrarlos cristianamente.

¿Y el islam? El Corán distingue la usura del comercio; condena aquélla y recomienda y valora positivamente éste (2,275-281). Opone la usura a la limosna: la usura se malogra, la limosna fructifica (2,276). La usura es injusta y depredadora, provoca ceguera y demuestra falta de conciencia. Lo que se presta con usura no tiene recompensa ante Dios; sin embargo, la limosna sí la tiene: «Lo que prestáis con usura para que os produzca a costa de la hacienda ajena no os produce ante Dios. En cambio, lo que dais de azaque por deseo de agradar a Dios... Ésos son los que recibirán el doble» (30,39). Dicha orientación ha sido seguida por el islam a lo largo de su historia, al menos en sus principios morales.

La limosna no se practica sólo a través de la ayuda material. Muhammad decía que limosna era también una sonrisa a la persona desconsolada, dar de beber al sediento, acompañar a los menesterosos, consolar a los afligidos, atender a los enfermos, orientar a los que se encuentran des-

9. Para un estudio de la condena de la usura en las religiones y especialmente en el Corán, cf. Abdenur Prado, *El islam anterior al Islam*, 2007, 151-177.

nortados, acompañar a los ciegos, etc. Son actitudes de solidaridad que constituyen el centro de la religión y que coinciden con aquellas a las que invitan los profetas de Israel y Jesús de Nazaret.

4. *Ayuno* (sawm)

En el judaísmo y el cristianismo

El ayuno es una práctica común a la mayoría de las religiones, que responde a distintas motivaciones: purificación, luto, súplica, etc. En el judaísmo y el cristianismo el ayuno es una de las manifestaciones de humildad del creyente ante Dios, de esperanza y de amor. La Biblia hebrea prescribe el ayuno y el descanso laboral, «porque ese día se hará expiación por vosotros para purificaros» (Lv 16,29-30). El ayuno en la comunidad hebrea no tiene sentido ascético. A través de él el creyente adopta una actitud de dependencia y de abandono total en Dios, pide perdón por las culpas cometidas, hace el luto por una desgracia doméstica o nacional y logra que cese una calamidad.

Precisamente la humildad ante Dios es la intención de las repetidas cuarentenas de ayuno de las que nos habla la Biblia: la de Moisés, que pasó cuarenta días y cuarenta noches sin tomar alimento ni beber agua, y escribió los diez mandamientos en las Tablas de la Ley (Éx 34,28); la del profeta Elías (1Re 19,8); la de Jesús de Nazaret en el desierto, donde es tentado (Mt 4,1-11) y demuestra su abandono y confianza en Dios.

En el judaísmo el «gran ayuno» era el día de la Expiación, cuya práctica era condición necesaria para la pertenencia al pueblo de Dios. Quien trabajare y no guardare el ayuno ese día era excluido del pueblo (Lv 23,29). Otros ayunos colectivos respondían a la celebración de los aniversarios de desgracias nacionales. Los judíos piadosos practicaban también el ayuno a nivel personal, por ejemplo, los fariseos y los discípulos de Jesús (Mc 2,18).

Los profetas y Jesús de Nazaret critican severamente las desviaciones e incluso las perversiones en que con frecuencia desemboca el ayuno religioso: el propio interés y la falta de relación con la justicia («cuando ayunabais lo hacíais por propio interés, y a todos vuestros obreros explotabais» [Is 58,3]); el formalismo («así ayunen, no escucharé su clamor» [Jr 14,12]), el engreimiento y la ostentación («Cuando ayunéis, no pongáis cara triste como los hipócritas, que desfiguran su rostro para que los hombres vean que ayunan» [Mt 6,16]). Para evitar esas desviaciones, el ayuno debe ir acompañado del amor al prójimo y de la búsqueda de la justicia, de la limosna y de la oración. Lo expresa con total nitidez el profeta Isaías: el ayuno que Dios quiere es «deshacer los nudos de la maldad, soltar las coyundas del yugo, dejar libres a los maltratados y arrancar todo yugo, partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en casa, que cuando veas a uno desnudo le cubras, y de tu semejante no te apartes» (Is 58,6-7).

El cristianismo apostólico de Jerusalén siguió practicando el ayuno judío, pero conforme a la orientación social y solidaria de los profetas y al espíritu crítico de Jesús de Nazaret.

El ayuno ayuda a alimentar el espíritu, a fortalecerlo y a controlar los instintos. Precisamente el fortalecimiento del espíritu facilita la toma de decisiones conforme a la voluntad de Dios y sin perjudicar al prójimo.

### En el islam

El ayuno es el cuarto pilar del islam. Éstas son las prescripciones del Corán al respecto:

«¡Creyentes! Se os ha prescrito el ayuno, al igual que se prescribirá a los que os precedieron (en referencia a los judíos y cristianos). Quizás, así, temáis a Dios. Días contados. Y Quien de vosotros esté enfermo o de viaje, un número igual de días. Y los que, pudiendo, no ayunen podrán redimirse dando de comer a un pobre. Y, si uno hace el bien espontáneamente, tanto mejor para él. Pero os conviene más ayunar.

»Es el mes de Ramadán, en que fue revelado el Corán como dirección para los hombres y como pruebas claras de la Dirección y del Criterio. Y quien de vosotros esté presente ese mes, que ayune en él. Y quien esté enfermo o de viaje, un número igual de días. Dios quiere hacéroslo fácil y no difícil. ¡Completad el número señalado de días y ensalzad a Dios por haberos dirigido! Quizás, así, seáis agradecidos.

»Cuando Mis siervos te pregunten por mí, estoy cerca y respondo a la oración de quien invoca cuando Me invoca. ¡Que Me escuchen y crean en Mí! Quizás, así, sean bien dirigidos.

»Durante el mes del ayuno os es lícito por la noche uniros con vuestras mujeres: son vestidura para vosotros y vosotros lo sois para ellas. Dios sabe que os engañabais a vosotros mismos. Se ha vuelto a vosotros y os ha perdonado. Ahora, pues, yaced con ellas y buscad lo que Dios os ha prescrito. Comed y bebed hasta que, a la alborada, se distinga un hilo blanco de un hilo negro. Luego, observad un ayuno riguroso hasta la caída de la noche. Y no las toquéis mientras estáis de retiro en la mezquita. Éstas son las leyes de Dios, no os acerquéis a ellas. Así explica Dios Sus aleyas a los hombres. Quizás, así, Le teman» (2,183-187).

Según el testimonio de su esposa Aisha, Muhammad solía retirarse a la mezquita los diez últimos días de Ramadán para vivirlo de manera más intensa y profunda. Fue una costumbre que practicó hasta el final de su vida.

El ayuno es una práctica recomendada por el islam y exigida como precepto mayor durante el Ramadán, noveno mes del calendario musulmán. Debe practicarse todos los días del mes desde la salida —cuando puede distinguirse un hilo blanco de un hilo negro— a la puesta de sol. Obliga a todos los creyentes mayores de edad que no tengan ningún impedimento. Están exentos de practicarlo los niños y las niñas, las personas enfermas, la gente que está de viaje, las personas mayores que no gozan de buena

salud, las mujeres embarazadas, las que tienen la menstruación y las que están amamantando. Cuando cesan los motivos que impiden el ayuno, los musulmanes y las musulmanas deben completar las fechas exigidas. El ayuno comprende la abstinencia de todo tipo de alimentos y bebidas, de mantener relaciones sexuales y del tabaco.

Varias son las motivaciones del ayuno. En el plano personal, no es tanto una práctica de penitencia y contrición cuanto un acto de autocontrol, lo que explica la abstinencia durante el día y el disfrute durante la noche. En el plano religioso, constituye un elemento identitario de los musulmanes, que reafirma su unidad. En el plano social, refuerza los lazos de la solidaridad. A través del ayuno, los musulmanes experimentan la trascendencia de Dios.

Entre los objetivos del ayuno están la purificación espiritual, la conmemoración del inicio de la revelación del Corán, que aconteció durante el mes de Ramadán cuando el Profeta estaba ayunando en una cueva del monte Hira, la autodisciplina y la experiencia de vivir, en carne propia, la sed y el hambre para tomar conciencia de las necesidades de los pobres y marginados y colaborar a satisfacerlas.

El ayuno debe ir acompañado de otras actitudes, como la autenticidad en la conducta y la verdad en el hablar, el uso de un lenguaje no obsceno, la renuncia a reacciones amenazadoras y a comportamientos violentos. Lo dice un hadiz: «Si alguien no se abstiene de la falsedad y de la conducta hipócrita, Dios no tiene necesidad alguna de que se abstenga de comida y bebida». Otro hadiz enumera las cinco cosas que invalidan el ayuno: la mentira, la murmuración, la denigración, el falso juramento y los libros lujuriosos.

Además del ayuno en Ramadán, se recomiendan otros ayunos, como los diez primeros días de la Peregrinación y tres días cada mes. Se prohíbe terminantemente el ayuno el día del «Fin del ayuno», el del sacrificio y los tres días después de la fiesta grande, y el ayuno indefinido. Éste último constituye un grave atentado contra la vida.

El ayuno tiene un profundo sentido lúdico, festivo y convivial. Se rompe con la puesta del sol. Es a partir de ese momento cuando comienza el tiempo de fiesta y convivencia. Por eso se establece una clara distinción entre el día y la noche: el día es tiempo de ayuno, la noche, tiempo de disfrute y banquete. El Fin del ayuno es una de las grandes fiestas del calendario musulmán.

## 5. *Peregrinación* (hayy) *a Meca*

### La experiencia peregrinante en las religiones

«Alguien pensará que en nuestros tiempos está a punto de extinguirse la peregrinación. Lo cierto es, sin embargo, que las peregrinaciones están francamente en auge. Se diría que vienen a colmar una necesidad del alma... Quizá las personas encuentran demasiado monótona la vida religio-

sa y echan de menos algo más intenso, más festivo, más emocional. Quizá la forma que adopta hoy nuestra religiosidad no responde a las necesidades de las personas»[10]. Este testimonio de Michel de Roton, rector del santuario de Lourdes, refleja muy certeramente el auge de las peregrinaciones.

La peregrinación es una práctica común a las religiones, a través de la cual las personas creyentes tienen la oportunidad de encontrarse con la trascendencia, la naturaleza, la vida y el cosmos: la subida a Jerusalén en el judaísmo, las peregrinaciones de los cristianos a Tierra Santa, a Santiago de Compostela, la peregrinación de los árabes a los santuarios en la época preislámica, las peregrinaciones de los musulmanes a Meca, las romerías, etcétera.

El libro del Deuteronomio establece que todos los varones de Israel tienen que ir en peregrinación al lugar que Dios elija tres veces al año (Dt 16,16): en Pascua, Pentecostés y la fiesta de los Tabernáculos. En la Biblia hebrea hay quince salmos conocidos con el nombre de «cantos de peregrinación», «cantos de las subidas» o «salmos graduales» (Salmos 120-134), que describen las diferentes etapas de la subida a Jerusalén o las gradas a subir hasta la entrada en el templo. El templo de Jerusalén se convierte en el centro simbólico de un sistema de creencias compartido por todo el pueblo. La peregrinación hacia Jerusalén rememora la subida desde Egipto durante el éxodo y la subida desde Babilonia después del destierro, y es interpretada en clave escatológica como el ascenso de todas las naciones hacia la Jerusalén mesiánica al final de los tiempos. La misma idea de peregrinación de todos los pueblos con sus riquezas hacia Jerusalén, donde reinarán la luz, la paz y la justicia, volvemos a encontrarla en Isaías 60 y 62. El profeta Ezequiel describe la visión del nuevo templo como centro de la nueva creación.

La peregrinación desde los distintos lugares de Israel hacia Jerusalén rompía la monotonía doméstica y aldeana, generaba un profundo sentimiento identitario de pertenecer a un pueblo, a una comunidad y, en el caso de los que llegaban de zonas rurales, era motivo de asombro y admiración ante la espectacularidad del templo.

Durante milenios el pueblo ha peregrinado en China y Japón hacia las montañas sagradas donde se han erigido santuarios en honor de los dioses, las diosas, los espíritus, los antepasados y los buddhas. Una peregrinación que trasciende el ámbito nacional es la que los hindúes hacen hacia la ciudad de Benarés, la Ciudad de la Luz, donde el Buddha pronunció su primero y más emblemático sermón de las Cuatro Nobles Verdades y el Óctuplo Camino. No se trata de un viaje turístico, sino de un recorrido y de una contemplación de los lugares sagrados.

Ahora bien, las peregrinaciones tienden a desembocar en abusos y perversiones. Los lugares sagrados se convierten con frecuencia en espacios privilegiados para el comercio, ensombreciendo así la motivación religiosa.

10. Varios, «La peregrinación», 1996.

La compraventa de objetos religiosos tiende a suplantar la mística de la peregrinación.

Los profetas de Israel se muestran severamente críticos con el Templo. Jeremías acusa a sus conciudadanos de haberle convertido en cueva de ladrones. Jesús hace suya la denuncia de los profetas, recurre incluso a la violencia para expulsar a los mercaderes que ejercían un mercadeo injusto, y anuncia su destrucción. El Templo ya no es necesario para el encuentro con Dios: a Dios se le adora en espíritu y en verdad, se le encuentra en las acciones liberadoras, como el perdón de los pecados, la incorporación de los paganos al movimiento de Jesús, la presencia de las mujeres entre los seguidores del Maestro, la comida con los pecadores, las sanaciones como cauce para la integración de los enfermos e incapacitados en la sociedad, de la que la religión los excluía.

## La peregrinación, quinto pilar del islam

Cada año entre dos y tres millones de musulmanes de todo el mundo se dirigen a Meca en peregrinación, práctica religiosa que constituye el quinto pilar del islam. Numerosos son los textos del Corán que mandan practicarla y que fijan en detalle las condiciones de la misma. Citaré algunos de los más importantes:

«Llevad a cabo la peregrinación mayor y la menor por Dios. Pero si os veis impedidos, ofreced una víctima conforme a vuestros medios. No os afeitéis la cabeza, hasta que la víctima llegue al lugar del sacrificio. Si uno de vosotros está enfermo o tiene una dolencia en la cabeza, puede redimirse ayunando, dando limosna u ofreciendo un sacrificio. Cuando estéis en seguridad, quien aproveche para hacer la peregrinación menor, mientras llega el tiempo de la mayor, que ofrezca una víctima según sus posibilidades. Pero si no encuentra qué ofrecer, deberá ayunar tres días durante la peregrinación mayor y siete a su regreso, eso es, diez completos. Esto atañe a aquel cuya familia no reside en las cercanías de la Mezquita Sagrada. ¡Temed a Dios! ¡Sabed que Dios es severo en castigar!

»Ya se sabe cuáles son los meses de la peregrinación. Quien decida hacerla en esos meses se abstendrá durante la peregrinación de comercio carnal, de cometer actos impíos y de discutir. Dios conoce el bien que hacéis. ¡Aprovisionaos! La mejor provisión es el temor de Dios... No hacéis mal, si buscáis favor de vuestro Señor. Cuando os lancéis desde Arafat, ¡recordad a Dios junto al Monumento Sagrado! Recordadle cómo os ha dirigido cuando erais, antes, de los extraviados. ¡Haced luego como los demás, y pedid perdón a Dios! Dios es indulgente y misericordioso. Cuando hayáis cumplido vuestros ritos, ¡recordad a Dios como recordáis a vuestros antepasados o con más fervor aún!» (2,196-200).

«¡Llama a los hombres a la peregrinación para que vengan a ti a pie o en todo flaco (por el largo viaje) camello, venido de todo paso ancho y profundo, para atestiguar los beneficios recibidos y para invocar el nom-

bre de Dios en los días señalados para el sacrificio sobre las reses de que Él les ha provisto: 'comed de ellas y alimentad al desgraciado, al pobre!'. Luego, ¡que den fin a sus prohibiciones, que cumplan sus votos y que den las vueltas alrededor de la Casa Antigua!» (22,27-29).

La peregrinación a Meca es una obligación para todo musulmán que sea capaz de hacerla. No están obligados los niños y niñas y las personas con discapacidad. Las mujeres pueden hacerla a condición de que hagan el viaje en compañía de algún familiar próximo o con una persona de probada honestidad. Se realiza desde el primero hasta el décimo día del duodécimo mes del año lunar musulmán, conocido como «mes de la peregrinación».

Los peregrinos han de hacer las abluciones mayores e ir vestidos con ropa sagrada, con la cabeza cubierta las mujeres y descubierta los hombres. Una vez en Meca, tienen que dar siete vueltas en torno a la Kaaba en actitud de humildad y repitiendo en árabe esta invocación: «¡Héme aquí, Señor, héme aquí! ¡No tienes ningún asociado! ¡Heme aquí! ¡A Ti la alabanza, el amor y el imperio!». Luego hacen siete veces el recorrido entre As-Safa y al-Marwa, dos formaciones rocosas que están en las cercanías de la Kaaba. El día 9 de dul-Hiyya se reúnen hasta la puesta del sol en la llanura de Arafat, que se encuentra a veinticinco kilómetros hacia el sudeste: es el momento culminante de la peregrinación. Esta reunión simboliza y anticipa el encuentro final del día de la resurrección para el juicio de Dios. Posteriormente se dirigen a Meca y pernoctan en el lugar sagrado de Muzdalifa[11].

Después los peregrinos cogen siete piedras que lanzan contra tres estelas que representan a Satanás y matan un animal en memoria del sacrificio de su hijo que no llegó a consumar Abraham. Es la Fiesta del Sacrificio, celebrada en todo el mundo musulmán conforme a un mismo rito. Quienes tienen medios, sacrifican un animal, oveja o cabra, y distribuyen la mayoría de la carne entre los pobres. Hay musulmanes que, al terminar la peregrinación a Meca, van a Medina para visitar la tumba de Muhammad. Algunos peregrinos van hacia Jerusalén para rezar en la mezquita de al-Aqsa, que es el tercer lugar sagrado para los musulmanes.

La expresión «haced, luego, como los demás», es traducida por Muhammad Asad como «avanzad con la multitud de gentes que avanzan». Con ella queda más clara la idea que se quiere subrayar: la conciencia de pertenecer a una comunidad de personas iguales ante Dios, sin distinciones que puedan desembocar en cualquier discriminación, bien sea de raza, condición social o clase. Papel importante juega en la peregrinación el recuerdo de los antepasados, práctica común entre los árabes antes de la llegada del islam.

Es importante cumplir una serie de condiciones antes de iniciar el viaje a Meca. Los peregrinos deben dejar arreglados los asuntos financieros,

11. Cf. Kamal Alí al-Muntasir, *Las normas del Hach*, 2006.

asegurarse de que gozan de buena salud, llevar dinero suficiente para hacer frente a los gastos, arrepentirse de los pecados y, sobre todo, tener claro el significado de la peregrinación, que es el encuentro con Dios. Durante la peregrinación los musulmanes no pueden cortarse el cabello (2,196).

Con la peregrinación a Meca los musulmanes reviven y actualizan el acto de migración de Agar. El Corán presenta los lugares antes citados As-Safa y al-Marwa como «símbolos de Dios» porque, según antiquísimas tradiciones, fueron el escenario del sufrimiento de Agar al ser abandonada con su hijo Ismael por Abraham. En una situación de desamparo en pleno desierto y temiendo que su hijo muriera de sed, Agar se dirigió varias veces a las rocas As-Sada y al-Marwa pidiendo ayuda a Dios con confianza y paciencia. Al final, encontró un manantial, que la Biblia hebrea llama «fuente del Viviente que me ve», que le salvó de morir de sed a ella y a su hijo. Agar dio a Dios el nombre de *El-Roí*, que significa el «Dios de (la) Visión» (Gn 16,13).

La motivación de la peregrinación es dar testimonio de los beneficios recibidos (22,28). La peregrinación es el viaje al límite de lo sagrado y de lo humano, al límite de las fuerzas y de uno mismo. Los creyentes musulmanes reconocen la precariedad de la existencia humana y su propia precariedad y la necesidad de ayuda y protección por parte de Dios. Tras el largo caminar por la vida en medio de la oscuridad, a través de la peregrinación encuentran la luz. La peregrinación es una experiencia de conversión, que deben hacer realidad en la vida cotidiana de vuelta a sus hogares. Es, a su vez, una experiencia tanto espiritual y social de unidad y hermandad. A este sentimiento de hermandad y de encuentro inter-racial e inter-continental, al tiempo que de diversidad cultural y étnica, se refería Malcolm X cuando, tras peregrinar a Meca en 1964, respondía a quienes le preguntaban por su impresión más fuerte de la peregrinación:

«¡La *hermandad*! ¡Gentes de todas las razas, colores, de todos los rincones de la tierra que avanzaban como *uno solo*! Aquello fue para mí la prueba del poder del Dios uno... Me quedé completamente mudo, hechizado por la gratuidad que en torno a mí desplegaban aquellas gentes *de todos los colores*... Había allí decenas de miles de peregrinos procedentes de todo el mundo. Los había de todos los colores, desde los rubios de ojos azules hasta los africanos de piel oscura... Lo que he visto y he experimentado durante esta peregrinación me ha obligado a *reordenar* muchos de los esquemas mentales que antes sostenía y *desprenderme* de algunas de mis anteriores conclusiones... Y en las palabras y en las acciones y en las obras de los musulmanes 'blancos' pude advertir la misma sinceridad que entre los musulmanes negros de Nigeria, Sudán y Ghana... Mi peregrinación ensanchó mi horizonte. Mi recompensa fue una nueva visión»[12].

La peregrinación no se queda en la exterioridad de un recorrido escrupulosamente prefijado ni en la realización de unos ritos estrictamente esta-

12. Malcolm X, *Malcolm X: la biografía*, ²1992.

blecidos; es preferentemente un viaje espiritual al interior de uno mismo en busca de Dios. El creyente musulmán debe evitar apartarse del camino recto tanto antes como después de la peregrinación, según recuerda Dante en la *Divina Comedia*: «A mitad del camino de nuestra vida me encontré en una selva oscura por haberme apartado del camino recto»[13].

## 6. *Los cinco pilares y la opción por los pobres*

El empeño por cumplir estrictamente las obligaciones que impone el islam a los creyentes desemboca con frecuencia en excesos, ritualismos, fundamentalismos, etc. Pero eso no debe hacernos olvidar el horizonte en que se mueven los cinco pilares del islam, que es la opción por pobres.

La profesión de fe, como vimos, no se queda en una mera adhesión intelectual, sino que se traduce en una práctica liberadora. La *oración* y la *limosna* suelen ser citadas juntas en el Corán y conforman un todo inseparable en la vida de los musulmanes (22,78). La limosna no es un simple acto caritativo de desprendimiento externo, sino el ejercicio de un derecho que los pobres tienen sobre los bienes: «Y parte de sus bienes (de los ricos) correspondía de derecho al mendigo y al indigente» (51,19). La limosna no es algo discrecional, sino que se exige a todos los creyentes como muestra de solidaridad con las personas necesitadas. A través de la *peregrinación* los creyentes conocen los problemas sociales que tienen las comunidades peregrinantes. En la Fiesta del Sacrificio que pone fin a la peregrinación se comparte el alimento de los animales sacrificados con los pobres y desgraciados (22,28).

El islam auténtico comporta unas exigencias éticas que han de traducirse en actos de solidaridad con los excluidos, tal como establece un texto emblemático del Corán ya citado, que viene a ratificar la relación inseparable entre la profesión de fe y el compromiso con los oprimidos: «La piedad no estriba en que volváis vuestro rostro hacia el Oriente o hacia el Occidente, sino en creer en Dios y en el Último Día, en los ángeles, en la *Escritura* y en los profetas, en dar de la hacienda, por mucho amor que se le tenga, a los parientes y huérfanos, necesitados, viajeros, mendigos y esclavos, en hacer la oración y dar la limosna, en cumplir con los compromisos contraídos, en ser pacientes en el infortunio, en la aflicción y en tiempo de peligro. ¡Ésos son los hombres sinceros, ésos los temerosos de Dios» (2,177).

Son las mismas exigencias que emanan del judaísmo y del cristianismo, religiones ético-proféticas como el islam y que formulan los profetas de Israel y Jesús de Nazaret. La misión de los profetas hebreos no es ofrecer sacrificios para agradar a Dios y aplacar su ira, sino anunciar la buena nueva a los pobres, vendar los corazones rotos, pregonar a los cautivos

13. Dante Alighieri, *Divina Comedia*, ed. de A. de Chiclana, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, 9.93.

la liberación y a los reclusos la libertad, pregonar un año de gracia del Señor y consolar a los que lloran (Is 6,1-2). El mensaje ético de Jesús está recogido en numerosos textos de los evangelios, especialmente en las Bienaventuranzas (Mt 5,1ss; Lc 6,20ss.) y en el Sermón de Juicio Final (Mt 25,31-45). En las Bienaventuranzas se declara felices a los pobres, los humildes, a los que lloran, a los que trabajan por la paz, a los perseguidos por mor de la justicia, etc., e infelices a los ricos, a los que hacen llorar y sufrir. El criterio a seguir en el Juicio Final es la práctica de las obras de misericordia: dar de comer al hambriento, de beber al sentido, vestir al desnudo, visitar al los enfermos, acudir a la cárcel para ver a los presos y acoger al forastero.

# 9. EL *YIHAD*

*Yihad* es un concepto problemático, objeto de diferentes traducciones y de plurales usos y abusos, amén de las más dispares interpretaciones. Dos han sido las tendencias predominantes en torno al significado de dicho concepto, tanto dentro como fuera del islam. Una es la que entiende *yihad* como guerra santa de los musulmanes contra los infieles, la considera el sexto pilar del islam y, por tanto, un deber de todos los creyentes islámicos al mismo nivel y con el mismo grado imperativo que los otros cinco que hemos estudiado en el capítulo anterior: profesión de fe, oración, limosna, ayuno, peregrinación[1]. Otra tendencia desvincula *yihad* de toda connotación bélica, le reconoce el significado de esfuerzo por la superación de las dificultades y sólo justifica la violencia en el islam en legítima defensa.

Vamos a seguir la evolución del término en cada una de las dos tendencias indicadas tanto dentro como fuera del pensamiento islámico[2].

## 1. *Un concepto problemático interpretado como guerra santa en el pensamiento islámico*

Taqqi al-Din Ahmad ibn Abdelhalim al-Taymiyya (1263-1328) es el teólogo musulmán que, de manera más eficaz y decisiva, contribuyó a la construcción

1. Cf. G. Kepel, *La Yihad. Expansión y declive del islam*, 2000; R. Firestone, *Yihad. The Origin of Holy War in Islam*, 1999; Abdenur Prado, «Yihad e islamofobia», unidad pedagógica del Curso sobre «Cultura y religión islámicas», que se imparte en la UNED.

2. Sigo muy de cerca en esta exposición el texto de la conferencia de Maher al-Charif «La evolución del concepto de *yihad* en el pensamiento islámico», pronunciada el 26 de marzo de 2008 en Madrid dentro del programa «La Tribuna» de Casa Árabe (traducción de Magda Makki). El palestino Maher al-Charif es doctor en Letras y Humanidades por la Sorbona (París) y, desde 1993, investigador y profesor de Historia Moderna y Contemporánea del Mundo y del Pensamiento Árabe en el Instituto Francés del Próximo Oriente de Damasco. La conferencia forma parte de una investigación publicada recientemente en una obra del mismo título.

ideológica de la doctrina militarista en torno al *yihad* islámico. Participó en las guerras contra los tártaros y en las luchas contra grupos shiítas e ismaelíes. Dictó una *fatwa* que declaraba deber religioso combatir a las sectas musulmanas que incumplieran alguno de los pilares del islam. Según su opinión, la obligación de combatir contra quienes no se convirtieron tras conocer la llamada de Muhammad a abrazar el islam, se impuso tras la emigración a Medina. Desde entonces constituye uno de los deberes más importantes de los musulmanes, de mayor valor que la peregrinación, la oración y el ayuno. Su recompensa es el paraíso. En Ibn Taymiyya se inspiran los actuales ideólogos islamistas. Vamos a detenernos en tres de los más influyentes: Mawlana Sayyid Abu al-Mawdudi, Sayyid Qutb y Abdallah Azzam.

Mawlana Sayyid Abu al-Mawdudi (1903-1979) parte de la idea de soberanía de Dios como principio fundamental del islam para justificar el *yihad* universal. Dios es el legislador supremo y sólo él rige los asuntos humanos. Los seres humanos no tienen otro cometido que someterse a las directrices de Dios y guiarse por la ley divina. «No nos corresponde a nosotros —escribe— decidir el objetivo y propósito de nuestra existencia ni percibir los límites de nuestra autoridad terrenal, y nadie está facultado para tomar estas decisiones por nosotros. Nadie puede reclamar soberanía, ya sea un ser humano, una familia, una clase o un grupo de personas, ni siquiera la raza humana en su conjunto. Sólo Dios es el soberano, y sus mandatos son la ley del islam»[3].

En su libro *El yihad de Dios*, justifica la guerra santa en la idea de que el islam es un sistema integral que tiene como objetivo eliminar los demás sistemas falsos en el mundo. Para él, es no-creyente quien no responde al llamamiento del *yihad*. Al-Mawdudi se opone a la división entre *yihad* ofensivo y defensivo y dice que son las dos cosas al mismo tiempo: ofensivo, porque lucha contra los regímenes contrarios a los principios del islam hasta su derrocamiento; defensivo, porque tiene que proteger y consolidar las estructuras del Estado islámico frente a sus atacantes. En dicho Estado los creyentes de las religiones reveladas pueden profesar sus creencias, pero no acceder al poder.

El egipcio Sayyid al-Qutb (1906-1966) es uno de los ideólogos más influyentes dentro del movimiento islamista que practica la lucha armada hoy. Seguidor de al-Mawdudi y miembro de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, pasó diez años en la cárcel bajo el presidente egipcio Gamal al-Nasser y fue ejecutado en 1966. Para él, la soberanía de Dios significa la revolución contra el poder humano en todas sus manifestaciones, formas, sistemas y condiciones, y la rebelión contra todas las situaciones en las que los seres humanos actúan como soberanos. El principio de la soberanía divina lleva derechamente a combatir el *ethos* laicista y a oponerse a todas las formas de gobierno impuestas por las potencias coloniales, porque, a

3. Al-Mawdudi, *Islamic Way of Life*, 1979, 37.

su juicio, los gobiernos occidentalizados estaban usurpando la autoridad de Dios y rebelándose contra él[4]. En consecuencia, el *yihad* es uno de los pilares del islam y consiste en luchar contra los gobiernos tiranos, el despotismo y la injusticia. Su objetivo no es tanto dominar la tierra cuanto imponer la ley de Dios a todo el género humano en todo el universo.

Dos son los textos del Corán en los que basa su idea combativa de *yihad*: la sura 8 y la 9. Según su peculiar interpretación del primer texto, el *yihad* contra quienes violan la autoridad de Dios es un «estado permanente» hasta que se imponga la verdadera fe en todo el mundo. A su vez, en la sura 9 se establecen las leyes definitivas sobre la guerra. Se trata, cree, de una de las últimas revelaciones de Dios al Profeta que anulan las leyes anteriores. Además, considera el *yihad* como el negocio más rentable para los creyentes: éstos se venden a Dios y reciben como recompensa el paraíso. Como prueba de dicha rentabilidad cita dos aleyas (2,154 y 3,316): «¡No digáis de quienes caen por la causa de Dios que han muerto! No, sino que están vivos». Su muerte es sólo aparente a los ojos de los vivos.

El palestino Abdallah Azzam (1941-1989) se adhirió a los *muyahidim* afganos en 1981 y fue asesinado en 1989 en circunstancias no aclaradas. Escribió numerosas obras sobre el *yihad* en las que se siente ideológicamente deudor de Ibn Taymiyya, al-Mawdudi y Sayyib Qutb. La razón por la que dedicó buena parte de su producción al estudio del *yihad* fue, según confesión propia, el olvido en que había caído la guerra entre los musulmanes. La sabiduría de Dios —es su tesis— exige que la salvación de la tierra se lleve a cabo a través de la lucha entre la verdad y la mentira. Ésa fue la ley aplicada por los antepasados musulmanes. No da crédito al hadiz atribuido al Profeta: «Hemos vuelto del *yihad* menor —combate— al *yihad* mayor —el del 'espíritu'—». El *yihad* se ha practicado desde el principio e ininterrumpidamente en el islam y es una necesidad irrevocable. De ahí la urgencia de hacer un llamamiento a toda la humanidad para destruir las barreras que impiden la difusión de la religión, salvarla de la incredulidad y de la ignorancia, y conducirla de la oscuridad a la luz. El *yihad* posee el mismo grado de obligatoriedad que la oración y el ayuno y es el deber principal de todo musulmán, tras la profesión de fe. Prohibir el llamamiento al *yihad* constituye una infidelidad y una desviación de la religión.

Egon Falig interpreta igualmente *yihad* como acción ofensiva y cree que así se entendió en Medina desde el principio: «El término —escribe— supera el simple sentido moral para incluir la lucha individual y colectiva contra los paganos de la Meca»[5]. Abd al-Salam Farag, guía espiritual de la organización egipcia *Yihad*, a la que pertenecía al-Islambuli, el asesino de

4. Comentando esta ideología, Karen Armstrong afirma que «se trata de una teología de la liberación que un laicista declarado podía considerar sorprendente y extravagante, pero está en la naturaleza de las ideologías el hecho de que sus discernimientos no pueden ser apreciados por los oponentes» (*Mahoma*, 2005, 302).

5. E. Flaig, «Der Islam will die Welteroberung», en *FAZ*, 15 de septiembre de 2006.

Anuar el Sadat, publicó unos meses después del asesinato el libro *El deber olvidado*, donde defendía la guerra santa como una obligación de todo musulmán, el «deber olvidado» del islam que había que recuperar y activar, el deber más importante de todos. Para Abd al-Salam Farag, la espada es el único medio de construir una sociedad justa[6]. Para justificarlo cita tres textos. Uno tomado de los hadices: quien no esté dispuesto a luchar por su religión, morirá «como si nunca hubiera sido un musulmán, o como alguien que, lleno de hipocresía, sólo aparenta ser un musulmán». Otros dos, tomados de Corán: «Se os ha prescrito que combatáis, aunque os disguste» (2,216); «Matad a los asociadores (a quienes atribuyen divinidad a alguna cosa fuera de Dios), dondequiera los encontréis. ¡Capturadles! ¡Sitiadles! ¡Tendedles emboscadas por todas partes!» (9,5).

En febrero de 1998 se hizo pública la *Declaración del Frente Islámico Mundial por el yihad contra los judíos y los cristianos*, firmada, entre otros, por Osama bin Laden y Ayman al-Zawahiri, que afirmaba: «Todo musulmán que sea capaz de hacerlo tiene el deber personal de matar a los estadounidenses y a sus aliados, civiles y militares, en todo país en que esto sea posible»[7]. La máxima y más contundente expresión del *yihad* así entendida fueron, según sus instigadores, los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas y el Pentágono, del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2005 en Londres.

En la intención e interpretación de los terroristas, esos atentados venían a atacar el corazón del Occidente impío e infiel, enemigo histórico del islam, y eran el comienzo de la definitiva guerra que llevaría a la sumisión de Occidente al islam, a la conquista de Europa y de América y a la culminación de las gestas militantes del pasado. Y todo en nombre de Dios, como hiciera Osama bin Laden para justificar los atentados del 11 de septiembre en los siguientes términos: «Aquí está América golpeada por Dios Omnipotente en uno de sus órganos vitales, con sus más grandes edificios destruidos. Por la gracia de Dios... Dios ha bendecido a un grupo de la vanguardia, la primera del islam para destruir América. Dios les bendiga y les asigne un supremo lugar en el cielo, porque Él es el único capaz y autorizado para hacerlo».

La guerra santa tenía como objetivo también amenazar a los gobernantes de los países musulmanes protegidos por Occidente. Sin embargo, como constata Gilles Kepel, pasados los primeros momentos del enfervorizado entusiasmo por el golpe que asestaron a la «arrogante» América, la acción terrorista «apenas fue percibida como una *yihad* prometedora», ya no por la inmensa mayoría de los musulmanes, sino «ni siquiera por la mayoría de los islamistas»[8].

6. Cf. K. Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, 2004, 413.

7. Tomo la cita de P.-A. Taguieff, *La nueva judeofobia*, 2003.

8. G. Kepel, *Fitna. Guerra en el corazón del islam*, 2004, 282.

## 2. Yihad *como guerra santa en el pensamiento occidental*

El politólogo Bernard Lewis considera el *yihad* «uno de los mandamientos básicos de la fe (musulmana), una obligación que Dios ha impuesto, a través de la revelación, sobre todos los musulmanes»[9]. Según su peculiar interpretación del islam cree que *a*) en una guerra ofensiva es toda la comunidad musulmana la que está obligada al *yihad*; *b*) en una guerra defensiva es cada varón musulmán adulto el que está obligado; *c*) al gobernante le corresponde llamar a las armas. Según su interpretación, la obligación del *yihad* no tiene límites ni temporales ni espaciales. Debe practicarse sin descanso hasta la aceptación de la fe islámica por parte de todos los seres humanos o hasta que la humanidad se haya sometido al poder del Estado islámico. ¿Cuál es la base de este mandamiento, para Lewis? La universalidad de la revelación musulmana, es decir, la palabra de Dios que se dirige a toda la humanidad[10].

Mientras no se logre el sometimiento, el mundo seguirá dividido en dos partes en estado de guerra permanente: la tierra del islam (*dar al-islam*), donde gobiernan los musulmanes bajo la ley islámica, y la tierra de la guerra (*dar al-harb*), que debe ser conquistada por el islam. La guerra habrá terminado cuando los musulmanes triunfen sobre el resto del mundo, es decir, sobre los no creyentes, y el final no será la paz entre las dos partes del mundo, sino la victoria del islam.

Estamos ante una clara reconstrucción ideológica de Lewis que, según la certera apreciación de Edward Said, pertenece al «ala más dura del orientalismo», es «uno de los peores infractores en la guerra cultural contra el islam» y uno de los ideólogos de la teoría del «choque de civilizaciones»[11]. Lo más preocupante es que su visión militarista del *yihad* y su imagen violenta del islam, que carece de fundamento en los textos musulmanes originarios, como luego veremos, han influido decisivamente —y siguen influyendo— en muchos de los principales analistas políticos de la actualidad.

En la tesis de Lewis se produce, además, un falseamiento de los textos y una incorrecta interpretación de las expresiones *dar al-islam* y *dar al-harb*. Éstas no se encuentran ni en el Corán ni en la Sunna. Fueron creación de los ulemas durante los tres primeros siglos del islam, para clasificar y definir adecuadamente las características de los territorios «islámicos» y de los «no islámicos». *Dar al-islam* era el territorio de los musulmanes donde se aplicaba el sistema jurídico islámico. *Dar al-harb* era el territorio donde ni el gobierno ni el sistema eran islámicos. La referencia no era, por tanto, a la población sino a las leyes y al sistema político. Tariq Ramadan subraya que existe un enorme foso entre los conceptos clásicos de referencia y la

9. B. Lewis, *El lenguaje político del islam*, 2004, 126.
10. *Ibid*.
11. E. W. Said, *Orientalismo*, 2002, 369-377; Íd., *Cubriendo el islam*, 2003, 53-56.

situación actual. Por eso aboga por un cambio conceptual y es partidario de llamar a los países occidentales donde los musulmanes son minoría *dar ash-shahada*, es decir «espacio del testimonio», y a los países musulmanes, «testigos ante la humanidad». Éstos deben asumir un «permanente compromiso a favor de la justicia social, el bienestar de los hombres, la ecología y la solidaridad en todas sus formas»[12]. Las mentalidades musulmanas en los países occidentales deben pasar de la «protección» a la «contribución».

En España encontramos una interpretación muy ideologizada del *yihad* similar a la de Lewis en la obra de Gustavo de Arístegui *La yihad en España*[13].

### 3. *Esfuerzo o superación en la conducta personal y colectiva*

Aun cuando históricamente el uso más extendido que suele darse a *yihad*, el más presente en el imaginario social e incluso en los diccionarios, es el de guerra santa para convertir a los infieles, no es, ciertamente, ni el más adecuado ni el que responde a su verdadero significado. En la cultura islámica tradicional tiene una connotación positiva. Con ella se designa, en primer término, el esfuerzo del creyente para regular las pasiones individuales, la organización social y el orden del mundo, profundizar en la vida religiosa y expandir el islam. «Cuando ese esfuerzo llega al paroxismo se expresa en la guerra santa, bien sea de conquista o de defensa. Inspira también, de manera menos ostensible, el proselitismo cotidiano, que busca hacer de los musulmanes mejores creyentes y practica hacia el resto de los hombres una intensa actividad de conversión»[14]. Pero el paroxismo es una patología que consiste en la exaltación extrema de las pasiones y los instintos, no la forma habitual de actuar de los musulmanes.

El término *yihad* aparece treinta y cinco veces en el Corán, la mayoría de ellas seguida de la fórmula «en la senda del Señor». Su significado es ejercicio del máximo esfuerzo contra lo que está reprobado, la realización de un gran esfuerzo para vencer las dificultades. Es justamente el sentido de la raíz *gahadah* en el texto coránico: 2,186-87.212-215; 4,76; 36,38.40-52, etc. En veintidós textos el significado es esfuerzo o superación en la conducta propia y colectiva; en otros tres, elevación espiritual de los creyentes; en diez ocasiones, guerra, pero defensiva, nunca ofensiva[15].

*Yihad* significa esfuerzo en el camino hacia Dios, esfuerzo espiritual por la propia perfección y lucha contra el egoísmo; lucha no violenta por

12. Tariq Ramadan, *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*, 2002, 204.

13. Cf. G. de Arístegui, *La yihad en España*, 2005. Abdenur Prado ha demostrado que en numerosas ocasiones las referencias coránicas ofrecidas no corresponden con las citas en cuestión.

14. G. Kepel, *op. cit.*, 281.

15. Cf. D. Bramon, *Una introducción al islam: religión, historia y cultura*, 104-105, una de las mejores síntesis sobre las líneas fundamentales del islam, la figura del Profeta, los hitos mas importantes de su historia, la teología, la mística, el pensamiento islámicos, la vida religiosa cotidiana y las diferentes corrientes del islam.

la expansión y el desarrollo del islam; legítima defensa frente a la agresión exterior. Suele distinguirse entre el «gran *yihad*» y el «pequeño *yihad*». Leemos en uno de los hadices que Muhammad dijo a un grupo de seguidores suyos que venían de un combate: «Bienaventurados vosotros que regresáis del pequeño *yihad* al gran *yihad*». «¿Cuál es el gran *yihad*?, le preguntaron. «La lucha contra el yo», respondió. Según esto, el gran *yihad* consiste en la lucha contra el individualismo y en el esfuerzo por lograr una vida espiritual perfecta y armónica, en la lucha contra las fuerzas del mal que anidan en cada persona y contra las injusticias que se producen en la sociedad (subdesarrollo, pobreza, desigualdad, analfabetismo, imperialismo, etc.). Es éste el verdadero *yihad*, el esfuerzo más difícil y el que cuenta con una recompensa mayor. Afirma al-Ghazzali: «Muhammad dijo: la huida o hégira verdadera es apartarse del mal, y la auténtica guerra santa o *yihad* es el combate contra las propias pasiones»[16]. El *yihad* menor exige llevar a cabo una actividad misionera de expansión del islam por el mundo entero.

Tras el 11 de septiembre el gran islamólogo Juan Vernet ha expresado su arrepentimiento por haber traducido *yihad* «en algún caso por guerra santa» en su versión castellana del Corán.

Veamos el planteamiento sobre el tema del intelectual egipcio Muhammad Abduh (1849-1905), que defiende una visión abierta y plural del islam. Para él, el Corán es, ante todo, un libro religioso, no de historia ni de ciencias naturales; éstas son de la exclusiva competencia de la inteligencia humana, «la fuerza más poderosa de la humanidad». Muhammad Adbuh practicó el *ijtihad* basado en la razón y defendió la interpretación fundada en el bien común. Consideraba que la discriminación religiosa es el resultado del desconocimiento del verdadero islam. Se mostró partidario del diálogo entre las tres religiones monoteístas, buscó los elementos comunes entre ellas e invitó a la cooperación mutua. A su juicio, el islam garantiza la libertad de expresión y de pensamiento. Desde esta concepción tendió puentes entre el verdadero islam y la Ilustración europea.

Muhammad Abduh parte de 2,218: «Quienes creyeron y quienes dejaron sus hogares luchando esforzadamente por Dios, pueden esperar la misericordia de Dios. Dios es indulgente, misericordioso». A partir de este texto define *yihad* no como «combate», sino como esfuerzo por vencer las dificultades. Cree que Dios autorizó a los musulmanes el *yihad* con el alma y con los bienes para defender la verdad y la difusión del llamamiento al islam. Lo que demuestra que la nueva religión no se difundió por la espada. El islam prohíbe la agresión y la considera una de las ofensas odiosas a Dios. En el llamamiento al islam se debe recurrir a la razón, no a la fuerza. Si los compañeros del Profeta protagonizaron guerras fue para proteger al islam de las agresiones de los enemigos. Las posteriores conquistas, empero, tuvieron móviles políticos más que religiosos.

16. Cita en W. Montgomery Watt, *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, 2004, 131.

Muhammad Abduh analiza luego la aleya 3,140: «Si sufrís una herida, otros han sufrido una herida semejante. Nosotros hacemos alternar esos días entre los hombres para que reconozcan a Dios a quienes crean y tome testigos de entre vosotros». Se trata de una aleya revelada al Profeta con motivo del revés sufrido por los musulmanes en la batalla de Uhud. Distingue un doble significado de *al-shahada*: morir en combate por defender la verdad (= mártir) y ser testigo, dar testimonio a la gente justa. Según esto en 3,57 («Y si sois muertos por Dios, el perdón y la misericordia de Dios son mejores que lo que los demás amasan»), la muerte por Dios incluye todas las buenas obras que la persona ha hecho por Dios o por el bien común.

En consecuencia, para Muhammad Abduh, el islam es la religión del perdón, no de la guerra, que sólo está permitida en legítima defensa de las agresiones, nunca para convertir a alguien al islam, y menos aún para vengarse. El islam fue revelado para unificar a la humanidad y eliminar las diferencias entre los creyentes del Libro e invitar a la fraternidad. ¿Cuál es, entonces, a su juicio, el origen de las guerras? No la religión, ciertamente, sino la ambición, la corrupción, el despotismo de los gobernantes y las divergencias políticas en la forma de gobernar la comunidad musulmana.

Similar es el planteamiento del reformador tunecino Abdelazizz al-Tha'alibi (1874-1944), para quien la tolerancia es una de las virtudes propias del islam, tal como demuestra el Corán en 125 aleyas. Sin embargo, el fanatismo condujo a interpretaciones deformadas de los textos y a prácticas belicistas. Es el caso de 9,123: «¡Creyentes! ¡Combatid contra los infieles que tengáis cerca! ¡Que os encuentren duros! ¡Sabed que Dios está con los que lo temen!». Algunos intérpretes entienden este texto como una llamada a los musulmanes a luchar contra las comunidades no musulmanas, argumentando que pertenece al periodo medinense y que, por tanto, anula las revelaciones anteriores. Al-Tha'alibi cree, por el contrario, que debe interpretarse en su contexto y, en este caso, se refiere a la lucha defensiva de los musulmanes frente a sus atacantes, como confirma 2,190: «Combatid por Dios contra quienes combaten contra vosotros, pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden». Una vez desaparecida la situación de ataque, los musulmanes deben seguir la orientación marcada por la revelación mequí a favor de la paz. La conclusión de al-Tha'alibi es que hay que superar las interpretaciones vengativas, fanáticas y violentas del Corán.

También Mawlana Sayyid Abul al-Mawdudi (1903-1979), a quien citamos anteriormente como ideólogo de la tendencia islamista favorable a la guerra santa, cree que el *yihad* es, ante todo, una lucha moral en el interior de la comunidad islámica orientada a su reforma, que consiste en el cambio tanto personal como social. Sin cambio personal en las motivaciones, en los planteamientos, en los objetivos y en la personalidad de cada individuo, no sirven de nada los cambios políticos y económicos. El cambio ha de llevarse a cabo de manera gradual y a través de la educación, no por la fuerza ni a

través de la violencia. A esa conclusión llega al-Mawdudi tras un análisis crítico de algunas de las grandes revoluciones de la historia, como la francesa, la rusa y la turca. Junto al cambio personal hay que luchar contra las injusticias y por las reformas sociales, fomentando la cooperación para el logro de mejores condiciones de vida para todas las personas, con atención especial a las personas más necesitadas, como las viudas y los huérfanos, los lisiados e incapacitados. «Inspirado por los ideales islámicos —afirma al-Mawdudi— se persigue claramente el objetivo de fomentar el bienestar material, social, moral y religioso del pueblo y avanzar hacia la creación de las condiciones sociales que conducen a la transformación total de la vida humana»[17].

El actual neorreformismo islámico cree que el recurso a la violencia contra los regímenes laicos en los países musulmanes y contra los extranjeros es una práctica ilegal que ha fracasado estrepitosamente. Se opone al establecimiento de un Estado islámico y afirma que dicho Estado nunca existió en la historia del islam ni responde al verdadero islam. Cree necesario liberarse de las ideas de los juristas medievales desarrolladas durante el Imperio abbasí en un contexto muy diferente al actual. Aboga por la necesidad de una profunda y verdadera reforma religiosa dentro del islam que debe contemplar los siguientes aspectos: reinterpretación del Corán y de los hadices, revisión del legado jurídico y establecimiento de nuevos fundamento del derecho islámico.

El verdadero *yihad* es, para el neorreformismo, la lucha para asegurar la libertad de creencias conforme al texto coránico que afirma: «No cabe coacción en religión». Según esto, las bases de las relaciones entre las comunidades musulmanas y las no musulmanas son el diálogo y la paz.

## 4. *En legítima defensa*

Según los reformistas y neorreformistas musulmanes, el único tipo de violencia que el islam justifica es el de la legítima defensa. Lo deja claro el Corán: «Les está permitido (combatir) a quienes son atacados, porque han sido tratados injustamente —Dios es ciertamente poderoso para auxiliarles—. (Les está también permitido combatir) a quienes han sido expulsados injustamente de sus hogares, sólo por haber dicho: '¡Nuestro Señor es Dios!'. Si Dios no hubiera querido que la gente se defendiera a sí misma valiéndose de otros, habrían sido demolidas ermitas, iglesias, sinagogas y mezquitas, donde se menciona mucho el nombre de Dios» (22,39-40).

Los sectores reformistas dentro del islam condenan la violencia ejercida por los grupos terroristas de inspiración islamista y hacen una interpretación pacífica del Corán. Un ejemplo de dicha interpretación es la de Mansur Escudero, presidente de Junta Islámica de España, y de Abdennur

17. Tomo la cita de M. Amaladoss, *Vivir en libertad*, 2000, 190.

Prado, presidente de la Junta Islámica de Catalunya y ex director de *Webislam.com*. Según ellos, no existe una sola aleya en el Corán que hable del *yihad* como guerra santa contra los infieles. Éste es su razonamiento[18]. Durante los primeros años de su predicación, el Profeta practicó el ideal evangélico de poner la otra mejilla. Ante las persecuciones, torturas y vejaciones de que fueron objeto los musulmanes en Meca en los inicios del islam, éstos le pedían autorización al Profeta para defenderse, y su respuesta era siempre la misma: «No se me ha ordenado combatir». La reacción frente a una mala acción tiene que ser una acción buena. Al mal se le repele no con el mal, sino con el bien, más aún, «con algo que sea mejor» (13,22; 23,96). Tras la Hégira, Muhammad permite a los musulmanes combatir, pero sólo en legítima defensa, en caso de que fueran atacados, nunca tomando ellos la iniciativa del ataque ofensivo, como queda patente en el texto antes citado (22,39-40).

Hay, con todo, un texto ya citado que no parece dejar duda alguna sobre el carácter violento y combativo del islam y que parece desmentir lo que acabo de decir: «Matadles donde deis con ellos, y expulsadles de donde os hayan expulsado. Tentar es más grave que matar. No combatáis contra ellos junto a la Mezquita Sagrada, a no ser que os ataquen allí. Así que, si combaten contra vosotros, matadles: ésa es la retribución de los infieles» (2,191).

Mansur Escudero y Abdenur Prado creen, sin embargo, que el texto suele sacarse de contexto falseando así su sentido original. Lo que se hace generalmente es aislar la aleya citada de la anterior y de las dos siguientes, con lo cual se está tergiversando su sentido. En la aleya anterior podemos leer: «Combatid por la causa de Dios contra quienes combaten contra vosotros, pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden» (2,190). Es, por tanto, el combate en legítima defensa. La causa de Dios son los principios morales que Dios ordena y que recoge el Corán, no la guerra santa.

En las dos aleyas siguientes se establecen los límites del combate: «Pero si cesan, Dios es indulgente, misericordioso. Combatid contra ellos hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda culto a Dios. Si cesan (de induciros a apostatar), no haya más hostilidades contra los impíos. Combatid en los meses sagrados si sois atacados, porque la violación de lo sagrado está (sujeta a la ley) de la justa retribución. Si alguien comete una agresión contra vosotros, atacadle como os ha atacado y manteneos conscientes de Dios, y sabed que Dios está con los que son conscientes de Él» (2,192-194)[19].

18. Cf. Mansur Escudero y Addenur Prado, «¿'Yihad' en Madrid?», en *El País*, 7 de abril de 1005, 18. El artículo ha sido recogido en el libro de Abdenur Prado, *El islam en democracia*, 2006, 129-134.

19. La traducción es de Julio Cortés, *El Corán*, $^{6}$2000. La traducción de Escudero y Prado varía un poco: «Por tanto, combatidles hasta que cese la opresión y la adoración esté consagrada por entero a Dios; pero si cesan, deben acabar todas las hostilidades».

Por otra parte, les parece dudosa la traducción del término árabe *kafir* por «infieles». Creen que se correspondería mejor con la palabra castellana «cafre», entendida como persona cruel y zafia, que no tiene connotación religiosa alguna. En la época preislámica *kafir* se utilizaba con el significado de persona ingrata, que se mantiene en el Corán: «terminan por negar lo que les hemos dado» (16,55), en referencia a la ingratitud al rechazar la revelación divina.

Escudero y Prado distinguen también entre *yihad* mayor y *yihad* menor. La primera consiste en el esfuerzo espiritual por la propia superación; la segunda, en la defensa frente a las agresiones. Y aun así y todo, la tradición establece importantes límites a la práctica del *yihad* menor: no se puede matar a gente que no está en combate, como niños, criados, ancianos, ermitaños, comerciantes, personas enajenadas, ciegas o impedidas; no están permitidas la tortura y la mutilación de los enemigos; se prohibe igualmente la tala de los árboles frutales, la destrucción de edificios, etcétera.

A su vez, consideran falsa y difamatoria la pretensión de que el Profeta hubiera cometido «crímenes contra la humanidad» y califican de infamia la referencia al «exterminio de los Banu Qurayzah». Para demostrarlo apelan al *Journal of the Royal Asiatic Society* de Gran Bretaña e Irlanda, de 1976, que refuta esta leyenda. La refutación, sin embargo, no resulta tan fácil. En el capítulo tres de este libro expuse las diferentes teorías sobre el caso.

Tampoco está permitido el recurso a la violencia para difundir la propia religión. La mejor actitud ha de ser «persuadir con la sabiduría y la bella exhortación, y razonar de la forma más amable» (16,125). La respuesta a un ataque, en el curso de una discusión, debe estar en correspondencia con el ataque recibido. En cualquier caso, el Corán recomienda sobrellevar con paciencia los ataques y resistir con idéntica actitud en la adversidad.

### 5. *Condiciones para justificar la lucha armada*

Para que pueda justificarse el combate es necesario que previamente se haya producido una agresión injusta o que la gente haya sido expulsada de sus hogares contra todo derecho. Entre los objetivos del combate están el repeler la agresión injusta y el retorno al hogar. Por eso se consideraba legítima la lucha contra los paganos que habían expulsado a los creyentes musulmanes de sus hogares, perseguido, torturado e incluso asesinado.

No puede haber excusa moral para negarse a combatir por la causa de Dios y la de los hombres, mujeres y niños oprimidos que imploran protección (4,75). Cuando se produce un combate tiene que hacerse dentro de los justos límites «en el camino de Dios» (2,194).

La actitud ante los no musulmanes nunca puede ser agresiva: «Dios no os prohíbe que seáis buenos y equitativos con quienes (aun sin ser musulmanes) no han combatido contra vosotros por causa de la religión, ni os han expulsado de vuestros hogares. Dios ama a los equitativos. Lo

que sí os prohíbe Dios es que toméis como amigos íntimos a los que han combatido contra vosotros por causa de la religión y os han expulsado de vuestros hogares o han contribuido a vuestra expulsión. Quienes los tomen como amigos, ésos son los impíos» (69,8-9).

¿Y la ley del talión en el islam? Debe entenderse como un freno a la venganza desenfrenada, nunca como la obligación de matar. En cualquier caso, lo que el Corán recomienda es la reconciliación basada en la justicia.

Si alguna justificación tiene la lucha es el establecimiento de la justicia y la consecución de la paz. Por eso en cuanto los agresores dejen de agredir, los musulmanes deben cesar también: «Si cesan (de agredir), no haya más hostilidades que contra los impíos» (2,193).

La causa del combate nunca puede ser la apropiación del botín. Lo prohíbe expresamente el Corán: «Creyentes, cuando acudáis a combatir por la causa de Dios, cuidado; no digáis al primero que os salude '¡tú no eres creyente!', buscando los bienes de este mundo» (4,94). Esto lo dice contra quienes ven enemigos por todas partes.

La opción última es la paz: «Y si se inclinan hacia la paz, ¡inclínate tú también a ella! Y confía en Dios...» (8,61); «Si se apartaron de vosotros y no os combaten, y os ofrecen la paz, entonces Dios no os faculta para subyugarlos» (4,90).

Como dije anteriormente, el *yihad* no se entiende sólo como esfuerzo personal. Tiene también sentido colectivo. Sirvan tres ejemplos para demostrarlo. Uno, el esfuerzo que pidió el presidente tunecino Burguiba en 1958 para sacar al país del subdesarrollo en que se encontraba tras dejar de ser colonia francesa e independizarse. Otro fue la institucionalización de un «*yihad* de la Constitución» que hizo la República Islámica de Irán para fomentar el desarrollo de las zonas rurales. El tercero, la proclamación del *yihad* agrícola por el presidente sudanés Omar al-Bashir tras el derrocamiento de al-Numeyri[20].

20. Cf. D. Bramon, *op. cit.*, 194.

# 10. EN LA SENDA DEL MONOTEÍSMO

## 1. *Monoteísmo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*

Judaísmo, cristianismo e islam tienen la misma cuna. Las tres surgen en el Próximo Oriente en el intervalo de cerca de poco más de diez siglos: el judaísmo y el cristianismo, en Palestina, y el islam, en la Península Arábiga. Judaísmo, cristianismo e islam pertenecen a la familia de las religiones monoteístas[1]. El artículo principal de su credo es la fe en un solo y único Dios, que se reitera en numerosos textos de sus libros sagrados: la Biblia hebrea, la Biblia cristiana y el Corán. El judaísmo lo expresa a través de la *Shemá*, oración que está en el centro de la piedad judía y que debían rezar todos los hebreos dos veces al día: «Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4-6). Al comienzo de la fe hebrea no se excluyó de manera contundente la existencia de ídolos, pero siempre se afirmó al Dios vivo como único señor del pueblo de Israel y del mundo. Es en la predicación de los profetas donde se formula de manera radical la negación de los ídolos: «Yo, Yahvé, ése es mi nombre, mi gloria a otro credo no cedo, ni mi prez a los ídolos» (Is 42,8). El Evangelio está en continuidad con el monoteísmo judío. A la pregunta de Jesús sobre lo escrito en la Ley, un jurista le respondió con la *Shemá*, añadiendo una de

1. Cf. Ibn al-Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, $^{2}$1997; P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones. Amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn al-Arabi*, 2006; E. Borgman, «La presencia del Dios trascendente como espacio para la Ilustración. El diálogo teológico entre cristianos y musulmanes como contribución a la modernidad», 2005, 125-134; St. Breton, *Unicité et monothéisme*, 1981; R. Caspar, «Significación permanente del monoteísmo islámico», 1985, 89-101; Cl. Geffré, «El Dios uno del islam y el monoteísmo trinitario», 2001, 101-110; J. Gnilka, *Biblia y Corán*, 2005; K.-J. Kuschel, *Discordia en la casa de Abraham*, 1996; L. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 1935: Íd., *Ciencia de la compasión. Escritos sobre el islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica*, 1999; Varios, «Islam e Ilustración: nuevos temas», 2005.

las prescripciones morales del Levítico: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18) (Lc 10,28).

La confesión de fe del islam es «Di: 'Él es Dios, Uno, Dios, el eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. No tiene par'» (112,1-4), que constituye la mejor expresión de un monoteísmo puro. Parece que la revelación de esta sura tuvo lugar durante el primer periodo de Meca como reacción crítica contra los árabes politeístas que «atribuyen hijas a Dios y a sí mismos se atribuyen lo que desean» (16,57; cf. 37,149-153). Después fue utilizada contra los cristianos, que consideraban a Jesús de Nazaret hijo de Dios (9,30). No es ésta, sin embargo, la interpretación de los sufíes. Al-Ghazzali cree que el texto no entra en polémica con los cristianos. El contexto en que fue revelado es, a su juicio, la pregunta que un grupo de árabes beduinos plantea al Profeta: ¿con qué comparar a Dios? La respuesta de Muhammad es que a Dios no se le puede comparar con nada. No existe analogía alguna entre él y cualquier otro ser de la creación.

## 2. *Abraham, padre de los creyentes, en el origen de las tres religiones monoteístas*

Judaísmo, cristianismo e islam remiten al patriarca y profeta Abraham. Por ello, las tres reciben el nombre, religiones abrahámicas[2]. En el origen del judaísmo se encuentra Abraham, a quien la Biblia judía llama «hebreo» (Gn 14,13), que significa hijo de Éber (11,6), antepasado de los hebreos. Su emparentamiento es múltiple: con los arameos, por su hermano Najor (Gn 22, 20-24); con los israelitas, por su hijo Isaac y su nieto Jacob, llamado Israel; con los moabitas y ammonitas, por su sobrino Lot; con los ismaelitas, por su hijo Ismael (21,18-21; 25,12-18). Cuando el cristianismo y el islam se refieren a Abraham lo hacen inspirándose en lo que la Biblia hebrea dice de él.

Las tradiciones bíblicas más antiguas conceden a Abraham una gran importancia. Él es el depositario de la bendición que Dios hace a todos los pueblos de la tierra (Gn 12,3) y recibe el título de «profeta» (Gn 20,7). Dios le llama «mi amigo» (Is 41,8). Yahvé es el Dios de Abraham (Gn 26,24). Los judíos se refieren a él como «nuestro padre» (Jn 8,52; Rom 4,1).

El Nuevo Testamento critica la apelación que hacían los judíos a la procedencia física de Abraham para considerarse herederos suyos. No es suficiente la filiación carnal de Abraham; se necesita la filiación espiritual, que ha de traducirse en fidelidad. Juan Bautista critica con severidad la presunción de los judíos de que el ser hijos de Abraham les garantizaba la

2. Cf. R. Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ismael Legends in Islamic Exegesis*, 1990; B. Feiler, *Abraham: a Journey to the Heart of the Three Faiths*, 2002; L. Swidler, «Islam and the Trialogue of Abrahamic religions», 1992, 444-452; B. Roggema, M. Poorthuis y P. Valkenberg (eds.), *The Tree Ring Textual Studies in The Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Islam*, 2005; P. Valkenberg, «¿Tiene futuro el concepto de 'religiones abrahamíticas'?, 2005, 115-124.

salvación. Lo que les pide es que den frutos de conversión (Mt 3,9). Es algo que ya recordara el profeta Ezequiel a sus contemporáneos (Ez 33,24-29). Jesús no reduce la paternidad de Abraham al pueblo judío, sino que le da un sentido universalista: «Vendrán de Oriente y de Occidente y se sentarán en la mesa de Abraham».

Apoyándose en Gn 11,6, Pablo de Tarso refiere que «Abraham creyó en Dios y le fue reputado en justicia» (Rom 4,3; Gál 3,6), y presenta al patriarca como paradigma de fe. Es ésta, y no las obras, la que constituye el fundamento de la salvación. Abraham es el padre de los creyentes incircuncisos» (Rom 4,11). Recibe la señal de la circuncisión «como sello de la justicia de la fe que poseía siendo incircunciso» (4,11). Se convierte así en «padre de todos los creyentes», circuncisos e incircuncisos.

El islam define a Abraham como *hanif*, no cristiano, ni judío, ni asociador (2,135; 3,67) y lo presenta como cumplidor de las órdenes de Dios. Por ello es elegido «líder (*imam*) para los hombres», es decir, jefe religioso (2,124). Abraham echa en cara a su padre Azar (en la Biblia, Teraj) (11,22) que adore a los ídolos y que esté extraviado (6,74). Dios le muestra el reino de los cielos y manda seguir «la religión de Abraham» (3,95), que no fue politeísta ni idólatra. Él es modelo de fe monoteísta, anterior a Moisés, profeta del judaísmo, a Jesús de Nazaret, profeta del cristianismo, y a Muhammad, profeta del islam.

*Hanif* se llamaba también a los monoteístas de Arabia, que no eran ni cristianos ni judíos, antes de la llegada del islam. Dios ha guiado a Muhammad para seguir el camino recto, la religión auténtica, que es la religión de Abraham (6,161). Éste es presentado como ejemplo para todos los seres humanos por haber proclamado la unicidad de Dios en un clima de politeísmo como era el de su entorno familiar y local. Un Dios que ama a la humanidad a raudales, sin discriminación de credos y con «amor visceral», propio del padre o de la madre hacia sus hijos[3]. Abraham aparece como epónimo, como símbolo de un pueblo: «Fue una comunidad, devoto de Dios, *hanif*, no asociador» (16,120). Es, en fin, espejo de virtudes.

El Corán relaciona a Abraham con la Kaaba. Es a él y a su hijo Ismael a quienes considera sus constructores: «Y cuando Abraham e Ismael levantaban los cimientos de la Casa (Kaaba): '¡Señor, acéptanoslo! Tú eres quien todo lo oye, quien todo lo sabe. Él y su hijo Ismael construyeron la Cava» (2,127). En otros textos la construcción de la Kaaba se remonta a Adán (3,96).

Coincido con Karl-Joseph Kuschel en que en el origen de las tres religiones monoteístas «hay un manantial de paz, que el fanatismo y el

3. M. Flores, *Muhámmad. El sello de los profetas*, 2006, 4: «Dios se manifiesta a Ibrahim bajo el aspecto de *Rahma* ('amor visceral', vocablo derivado de la palabra *rihm*, *rahim*: 'entrañas, útero, seno, vísceras'), el amor que un padre o una madre sienten por sus hijos o el que se da entre miembros de una familia. De *Rahma* obtenemos el nombre de Dios *Rahman*, adjetivo de abundancia, pobremente traducido como Clemente o Misericordioso, que se traduce mejor como 'el que desborda de amor a las criaturas'».

exclusivismo de todas las partes han intentado y siguen intentando cegar. Y ese manantial se llama *Abraham*... se llama: Abraham, Agar y Sara, figuras ancestrales de las tres religiones: judaísmo, cristianismo e islam»[4]. Las tres religiones no han agotado todavía sus *energías de paz*, quizás ni siquiera las han descubierto, enredadas como están en conflictos internos, en confrontaciones políticas y en enfrentamientos mutuos. La actual discordia que reina en la casa de Abraham, entre los distintos miembros de la familia abrahámica, debe superarse y sustituirse por la reconciliación.

Ya sucedió, en vida de Isaac e Ismael. Recordemos la historia que cuenta la Biblia hebrea (Gn 16,1ss.). Sara, la mujer de Abraham, no le daba hijos, y le dice a su esposo que se llegue a Agar, la esclava egipcia, para «tener hijos de ella». Cuando la esclava queda embarazada, mira a Sara con desdén y ésta empieza a maltratarla. Agar huye de casa de Abraham. Durante mucho tiempo, la sumisión fue su modo de vida. Y donde hay sumisión no puede haber fe. Sin embargo, en un determinado momento dejó de someterse a su ama «y huyó de su presencia» (Gen 16,6). La huida es el despertar a la conciencia de sí misma y una forma de salvar la propia vida y la nueva vida que lleva en su seno. Es, a su vez, un acto de rebelión y un modo de redimirse. Y aquí comienza la fe, que no es una actitud resignada, sino rebelde frente al orden de las cosas.

Pero tiene que entrar en el desierto, con peligro de perecer en él. Y aquí la fe se torna oscura, insegura, rodeada de dudas y temores. Huyendo de su ama, había logrado la libertad; internándose en el desierto, se veía amenazada de muerte por sed y hambre. Pero el encuentro con el Ángel de Yahvé la salva de morir en el desierto. Ello sucede junto a una fuente, que es la «fuente del Viviente que me ve». El Dios en quien cree es el que se deja ver y el que la ve, el Viviente y el que hace vivir. El Ángel de Yahvé le manda volver a casa y le hace un anuncio esperanzador: «Multiplicaré de tal modo tu descendencia que por su gran multitud no podrá contarse... Darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael» (Gn 16,9-11).

Nace el hijo, al que llama Ismael. Siendo muy anciana, Sara queda embarazada y da a luz a Isaac. Los dos hermanos jugaban juntos. Lo que incomoda a Sara, quien expulsa a Agar e Ismael (21,8ss.). Las relaciones entre los dos hijos de Abraham no fueron precisamente amistosas. Sin embargo, lograron unirse junto al cadáver de su padre y, juntos, le sepultaron en la cueva de Macpela en Hebrón, la misma que había comprado Abraham, cuando murió su mujer Sara, como panteón familiar (25,7-11).

## 3. *Ambigüedad de las religiones abrahámicas*

De lo expuesto hasta ahora cabe deducir que las religiones abrahámicas poseen un patrimonio y un parentesco espirituales comunes, perfectamen-

4. K.-J. Kuschel, *Discordia en la casa de Abrahán*, 8-9.

te diferenciable de otras religiones monoteístas como el zoroastrismo: el Dios en el que creen impulsa a ponerse en camino y mirar al futuro, no a instalarse en el pasado, y a emprender algo nuevo; es el Dios de la migración y de la esperanza, del éxodo que saca a su pueblo de la tierra de esclavitud en dirección a la Tierra Prometida, ¡a la utopía!

Pero, junto a las afinidades en la apelación al patriarca se aprecian diferencias importantes en sus interpretaciones. Por ejemplo, el Corán, como ya vimos, presenta a Abraham como *hanif y musulmán* (sometido a Dios) (3,67). Los musulmanes le consideran el prototipo de la fe islámica. El evangelio de Juan, de clara tendencia antijudía, presenta a Jesús rivalizando con los judíos en relación con la figura de Abraham. Éstos le dicen que son descendencia de Abraham y que nunca han sido esclavos de nadie, que no han nacido de la prostitución y que no tienen más padre que Dios. Jesús les responde que si son hijos de Abraham tienen que hacer las obras que él hizo cuando lo que pretenden es matarlo. Les dice también que son hijos del diablo, homicida desde el principio. Incluso llega a declarar su existencia anterior a la de los judíos: «En verdad, en verdad os digo: antes de que Abraham existiera, yo soy» (Jn 8,57).

Junto a la fe del patriarca, los relatos bíblicos vinculan a Dios y a Abraham con la violencia que parece legitimada en no pocas escenas bíblicas. El ejemplo más emblemático es la atadura de Isaac, según la lectura judía, o el sacrificio de Isaac, según las interpretaciones cristiana e islámica. El Corán presenta como un sueño de Abraham la inmolación de Isaac: «Y cuando tuvo bastante edad como para ir con su padre, dijo: ¡Hijito! He soñado que te inmolaba. ¡Mira, pues, qué te parece!'. Dijo: '¡Padre! ¡Haz lo que se te ordena! Encontrarás, si Dios quiere, que soy de los pacientes'. Cuando ya se habían sometido los dos y le había puesto contra el suelo... Y le llamamos Abraham. Has realizado el sueño. Sí, ésta era la prueba manifiesta. Le rescatamos mediante un espléndido sacrificio y perpetuamos su recuerdo en la prosperidad. ¡Paz sobre Abraham! Así retribuimos a quienes hacen el bien» (37,102-110). Se aprecia aquí la actitud sumisa y resignada de Isaac, que se corresponde, según el relato evangélico, con la de Jesús ante la muerte: «Padre mío, si es posible, que pase de mi esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieres tú» (Mt 26,39). Determinadas interpretaciones del cristianismo suelen asociar, equivocadamente a mi juicio, el sacrificio de Isaac con el sacrificio redentor de Cristo en la cruz. Yo coincido, más bien, con la teoría de René Girard y de la teología de la liberación que ofrecen una interpretación no sacrificial de la muerte de Jesús[5].

La imagen que los textos bíblicos ofrecen de Agar parece legitimar su estatuto de esclava. Dios en este caso no se pone de su parte, ya que mantiene a esta mujer en un régimen de esclavitud. Analicemos el texto. Agar tiene que huir de la casa de Abraham porque Sara la sometía a malos

5. Cf. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, 1983; L. Boff, *Jesucristo liberador*. *Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, 1974; J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, [4]2001.

tratos (Gn 16,16). Estando en el desierto, Agar invoca a Dios y el Ángel le ordena volver a casa y seguir siendo esclava: «Vuelve a tu señora, le dijo el Ángel de Yahvé, y sométete a ella» (Gn 16,9).

Hay todavía otro texto claramente discriminatorio para con Agar, como recuerda la teóloga feminista Phyllis Trible. Sara pide a Abraham que despida a Agar y a su hijo Ismael para evitar que éste se críe junto con su hermano Isaac. A Abraham le duele mucho la petición de su esposa y se resiste a cumplirla. Pero Dios le dice que haga caso a Sara y, al final, Abraham los despide. Cuando llegan madre e hijo al desierto de Berseba, Agar llora desconsoladamente y pide a gritos a Dios que su hijo no muera. Sin embargo, la voz que Dios escucha es la del hijo, no la de Agar: «Oyó Dios la voz del chico; el Ángel de Dios llamó a Agar desde los cielos y le dijo: ¿Qué te pasa, Agar? No temas porque Dios ha oído la voz del chico en donde está. ¡Arriba, levanta al chico y tenle de la mano, porque he de convertirle en una gran nación» (Gn 21,8-18). La promesa se dirige al hijo, no a la madre. ¡Nuevo signo de exclusión! El texto tiene una tonalidad patriarcal dentro de un lenguaje androcéntrico.

El apóstol Pablo recurre a una peculiar tipología para ratificar el carácter excluyente de los textos veterotestamentarios en relación con Agar e Ismael y coloca a éstos fuera de las promesas de Dios (Gál 4,21-31). En su tipología, Sara, la mujer libre, simboliza a los creyentes de la nueva alianza y la esclava, Agar, simboliza la antigua alianza, y sus hijos viven sometidos a la esclavitud de la ley. Forzando el sentido de los textos de la Biblia hebrea hasta su deformación, Pablo afirma que la verdadera madre del judaísmo es Agar, no Sara, y elogia a ésta citando a Isaías: «Regocíjate estéril, la que no dabas hijos; rompe en gritos de júbilo, la que no conocías los dolores de parto, que más son los hijos de la abandonada que los de la casada» (Is 54,1; Gál 4,27). Vuelve a ratificar la exclusión de Agar de toda participación en la herencia, citando el texto de Génesis: «Pero ¿qué dice la Escritura? Despide a la esclava y a su hijo, que no heredará el hijo de la esclava junto al hijo de la libre» (Gn 21,1; Gál 4,30). De las distintas tradiciones sobre la relación entre Isaac e Ismael, Pablo privilegia aquella que se refiere a Ismael como el que perseguía a Isaac. Y concluye la alegoría declarando a los cristianos los verdaderos herederos e hijos de Sara, y no de Agar: «Así que, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre» (Gál 4,31).

### 4. *Abraham, ¿símbolo del diálogo interreligioso?*

Tras analizar la ambigüedad de la expresión «religiones abrahámicas», me pregunto si judíos, cristianos y musulmanes pueden y deben apelar a la figura de Abraham como símbolo de diálogo interreligioso. La respuesta no resulta fácil.

Quien primero hizo esta aproximación fue el islamólogo francés Louis Massignon (1883-1962), fascinado con la figura del patriarca hebreo. Para

ello tuvo que ofrecer una interpretación espiritual de la figura de Abraham muy en la línea con el orientalismo. Edward Said se refiere expresamente a Massignon como uno de los primeros orientalistas modernos[6].

El concilio Vaticano II (Roma, 1962-1965) habla en reiteradas ocasiones de Abraham como referente común a las tres religiones monoteístas. La *Declaración conciliar sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (*Nostra aetate*) recuerda los vínculos espirituales de la Iglesia católica con la raza de Abraham, reconoce que los comienzos de su fe están ya en los Patriarcas, en Moisés y en los profetas, y que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe, están incluidos en la vocación del mismo Patriarca. El mismo Jesús de Nazaret se sitúa en la tradición abrahámica y, lejos de ser motivo de conflicto, es definido como «nuestra paz» y cauce de reconciliación entre judíos y gentiles. Los Apóstoles y muchos de los primeros discípulos y discípulas que anunciaron el Evangelio de Cristo nacieron del pueblo judío (n. 4).

El Concilio revisa críticamente la actitud poco ejemplar del cristianismo hacia los judíos. Cree que no se puede imputar indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy, la responsabilidad en la muerte de Jesús, como tampoco considerarlos reprobados de Dios ni malditos. Nada de esto es conforme a la verdad evangélica y al espíritu de Cristo. Por eso pide que no se enseñe ni en la catequesis ni en la predicación de la Palabra de Dios. Además, la Iglesia deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos. Reconoce el gran patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, y, en base a él, pretende fomentar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos (n. 4).

La Constitución conciliar *Luz de las Gentes*, afirma que «los musulmanes profesan la fe de Abraham, adoran como nosotros a un solo Dios, misericordioso, que ha de juzgar a los hombres el último día» (n. 16). La declaración ya citada *Nostra Aetate* es todavía más explícita en su aprecio por los musulmanes. ¿Razones? La fe monoteísta, la sumisión a los designios de Dios como lo hizo Abraham, el reconocimiento del profetismo de Jesús de Nazaret, la honra e invocación a María, la esperanza en el juicio final, la vida moral conforme a sus creencias y la experiencia religiosa. Éste es el texto conciliar: los musulmanes «adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente. Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por ello, aprecian además el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos

6. Cf. E. Said, *Orientalismo*, 2002; L. Massignon, *Ciencia de la compasión*, 1999.

los hombres resucitados. Por tanto, aprecian la vida moral, y honran a Dios sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno» (n. 3). El Vaticano II es muy consciente de las graves y numerosas desavenencias y enemistades entre cristianismo e islam a lo largo de los siglos. Pero llama a olvidar el futuro e invita a promover «unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres» (n. 3).

Yo creo que la común referencia del judaísmo, cristianismo e islam a Abraham debe hacerse críticamente atendiendo a la ambigüedad de la figura del patriarca antes apuntada. La crítica se dirige muy directamente a la idea de *sumisión* que, considerada la virtud por excelencia en Abraham por las tres religiones, puede desembocar en dependencia servil, humillación y renuncia a la propia libertad del creyente. Objeto de cuestionamiento han de ser también determinados comportamientos de Dios que en los textos sagrados están más cerca de la arbitrariedad que de la ecuanimidad, de la sed de venganza que de la práctica de la justicia, de la crueldad que de las entrañas de misericordia, de la ira que de la paciencia, de la arrogancia del señor feudal que de la compasión. Por lo mismo, las afinidades entre las tres religiones no pueden ocultar las diferencias.

El diálogo interreligioso con la imagen de Abraham al fondo no puede quedarse en una conversación ociosa de sobremesa, y menos aún en una práctica autocomplaciente. Debe caracterizarse por el sentido crítico y autocrítico de las ambigüedades que entrañan las religiones tanto en sus doctrinas como en sus prácticas. Debe esforzarse por superar los estereotipos con frecuencia peyorativos que unas religiones tienen de las otras y que constituyen uno de los mayores obstáculos para el diálogo. Y, más importante, todavía, ayudar a recuperar y activar la dimensión utópica de las tres religiones. Abraham es el símbolo del peregrinaje, de la itinerancia. Implica ponerse en camino, no instalarse de manera cómoda y cómplice en el orden establecido, ni legitimarlo; mirar al futuro con esperanza, dejarse sorprender por lo nuevo. En una palabra, tejer utopías.

Pero, al mismo tiempo, creo con el teólogo holandés Pim Valkenberg, que «al final, también el símbolo de Abraham deberá ser eliminado para incluir las religiones e ideologías ajenas a la red de interpretación ofrecida en su nombre»[7].

## 5. *Jesús de Nazaret*

### Jesús de Nazaret en el judaísmo

Hay un importante movimiento de recuperación de Jesús de Nazaret en el marco de la religión y la cultura judías[8]. Ello no significa que los judíos

7. P. Valkenber, «¿Tiene futuro el concepto de 'religiones abrahamíticas'?», 2005, 124.

8. Cf. D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 1975; Íd., *El cristianismo, una religión judía*, 1995; G. Vermes, *Jesús el judío. Los evangelios leídos por un historiador*, 1977; Íd., *La religión de Jesús el judío*, 1996; S. Ben-Chorin, *Hermano Jesús. El nazareno desde la perspectiva judía*, 1998.

profesen una fe en Jesús similar a la de los cristianos y cristianas que dicen creer en él y seguir sus enseñanzas. Porque «una decisión de fe» no es un fenómeno ni judío ni islámico, sino «específicamente cristiano», observa D. Flusser[9]. El islam acepta a Jesús como profeta, pero nunca como objeto de fe, como tampoco es objeto de fe Muhammad. Lo mismo cabe decir del judaísmo, que no profesa la fe en su principal profeta y libertador Moisés.

Los judíos se consideran portadores no sólo del Antiguo Testamento, sino también del Nuevo Testamento, «sobre todo de la doctrina judía de Jesús, para la salvación de las naciones»[10]. Las palabras de Jesús deben entenderse en judío. Los evangelios sinópticos muestran que Jesús fue un buen judío y sus palabras deben leerse y entenderse en ese horizonte vital e ideológico[11].

En el diálogo entre judaísmo y cristianismo hay, al menos, dos escollos que difícilmente pueden salvarse: el mesianismo de Jesús y la concepción de la redención. «El judaísmo —afirma taxativamente U. Tal— no puede aceptar el principio básico del cristianismo, es decir, que Jesús es el Cristo, el Mesías...»[12]. Los pensadores judíos que se han aproximado durante todo el siglo XX a la persona de Jesús (Buber, Klausner, Montefiore...) están muy lejos de aceptar la mesianidad de Jesús. En todos ellos se distingue con nitidez al Cristo del cristianismo del Jesús judío.

Por lo que se refiere a la redención las divergencias no son menores. El judaísmo la concibe, según Ben Chorin, como «un proceso que se realiza en el ámbito público del mundo, en el escenario de la historia y en el plano de la comunidad; en una palabra, que se realiza definitivamente en el mundo de lo visible». El cristianismo la entiende, según el mismo autor, como «un proceso que se verifica en el ámbito espiritual e invisible; que tiene lugar en el alma, en el mundo de cada individuo; y que origina una transformación íntima que no exige a su vez una correspondencia exterior en el mundo»[13].

Moltmann media en el debate y sugiere un lugar de convergencia entre cristianos y judíos: la tradición judía del Mesías doliente que, según la leyenda, vivió rodeado de mendigos y gente afectada por la lepra. La mesianidad de Jesús a través de la persecución, de la cruz y de su muerte como proscrito por la ley religiosa y la ley civil, no es algo específico de la concepción cristiana del Mesías, sino un dato en el que pueden coincidir judaísmo y cristianismo[14].

9. D. Flusser, «Jesús, interrogante para judíos y cristianos», 1974, 277.
10. *Ibid.*, 279.
11. Cf. B. Garzón, «El judío Jesús», [4]2005, 125-149.
12. U. Tal, «Posibilidades de diálogo entre cristianos y judíos. Punto de vista judío», 1974, 299.
13. Citado en J. Moltmann, «La esperanza mesiánica. II. En el cristianismo», 1974, 267.
14. *Ibid.*, 269-273.

## La dialéctica humanidad-divinidad de Jesús de Nazaret en el cristianismo

En el cristianismo, la afirmación de la divinidad de Cristo se ha hecho a costa de la humanidad. Cuanto más crecía aquélla, más menguaba la humanidad, que se convertía en simple remedo o imitación, máscara o disfraz. La humanidad de Cristo era sacrificada en aras de la divinidad, dando lugar a un monofisismo doctrinal latente y a un monofisismo práctico patente. La figura de Cristo perdía toda su fuerza histórica y se convertía en mito. La resultante era un cristianismo con fundamento divino y sin radicación antropológica, una religión deshumanizada, deshistorizada.

Hoy la relación humanidad-divinidad de Cristo no se plantea ni se explica por vía conceptual griega bajo la idea de «unión hipostática», sino por *vía relacional*. Jesús no vive ni actúa para sí, ni se predica a sí mismo, ni se considera el centro. Su vida y su persona, su mensaje y su práctica son relacionales: están referidas a los demás —Bonhoeffer lo definió como «ser-para-los-demás»— y a Dios —padre y madre—. «Jesús —afirma Schillebeeckx— pone el epicentro de su vida en Dios»[15].

En su relación con el prójimo, Jesús vive una experiencia radical de reconocimiento y acogida del otro como otro, como diferente e irrepetible, que se traduce en opción por los pobres, marginados y excluidos y en rehabilitación de las víctimas[16]. Esta opción se convierte en la dimensión fundamental de su vida. Con ello está reconociendo la dignidad a quienes la sociedad y la religión se la negaban. Para Jesús no hay extraños, extranjeros; todos son prójimos, próximos, hermanos y hermanas, hijos e hijas de Dios.

Con esa actitud, revela a Dios, pero no al Dios que se manifiesta majestuosamente en la naturaleza, ni al que compite en poder con los poderosos de la tierra y elimina a los enemigos; tampoco al Dios inapelable, a quien no se pueda recurrir en busca de ayuda, o al inaccesible, a quien no se pueda llegar más que a través de intermediarios, o al impasible, ajeno a la compasión, o al inmutable, siempre el mismo, sin cambio, o al insensible al clamor de los que sufren. Jesús revela, en expresión de Ch. Duquoc, a un «Dios diferente»[17], que actúa en la historia y se implica en la trama humana, al «Dios crucificado» (Moltmann), al «Dios débil y sufriente» (Bonhoeffer).

La relación paterno-materno-filial, observa Schillebeeckx, «constituye la humanidad de Jesús en su más honda autonomía»[18]. Lo que en un lenguaje no religioso se llama persona humana, se llama Hijo de Dios en lenguaje creyente cristiano, en base a la constitutiva relación de este hombre al Padre.

15. E. Schillbeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente*, 1981, 614; D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, 1968.
16. Cf. I. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, $^{3}$2007.
17. Cf. Ch. Duquoc, *Dios diferente*, 1978.
18. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 614.

Según esto, humanidad-divinidad en Jesús no son compartimentos estancos, ni pisos superpuestos. Entre ellas no se da una dependencia jerárquica (sumisión) del Hijo al Padre, ni dominio de la primera sobre la segunda, y menos aún anulación del Hijo por el Padre. En suma, no hay engallamiento de la humanidad ni vaciamiento de la divinidad.

## Jesús de Nazaret en el Corán

«El islam y Jesús se conocen desde hace tiempo», dice Tarik Khalidi, catedrático de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad Americana de Beirut[19]. Numerosas son las veces que el Corán se refiere, y de manera elogiosa, a Jesús de Nazaret[20]. Las fuentes de información en que se basa son los evangelios, pero también tradiciones apócrifas. Por ejemplo, la historia de la palmera que protege a María, madre de Jesús, cuando iba huyendo de quienes la calumniaban (19,24-29). No son de extrañar esas referencias a leyendas apócrifas porque existía un *Evangelio de la infancia* escrito en árabe que narraba muchos milagros y daba un gran protagonismo a María[21]. Hay veces que en el mismo texto se mezclan referencias evangélicas con apócrifas. Por ejemplo, en 3,49, se narra el milagro apócrifo de la creación de unos pájaros de la arcilla, junto con las curaciones de un ciego de nacimiento y de un leproso, y la resurrección de los muertos.

El conocimiento que Muhammad pudiera tener de las tradiciones bíblica quizás no fuera directamente de los textos escritos, sino de la tradición oral que él habría retransmitido con una nueva reformulación y resignificación, en función del nuevo mensaje que anunciaba.

El texto más explícito sobre Jesús es la sura 19,30-33, que lleva por título «María», donde es Jesús mismo, el niño Jesús en la cuna, quien se autodefine en estos términos: «Soy el siervo de Dios. Él me ha dado la *Escritura* y ha hecho de mí un profeta. Me ha bendecido dondequiera que me encuentre y me ha ordenado la *azalá y el azaque* mientras viva, y que sea piadoso con mi madre. No me ha hecho violento, desgraciado. La paz sobre mí el día que nací, el día que muera y el día que sea resucitado a la vida». El texto subraya dimensiones importantes de la vida de Jesús que aparecen en los evangelios. La más significativa es sin duda su reconocimiento como profeta, en continuidad con los profetas anteriores. El Corán presenta a Jesús como hijo de María (19,34), subrayando que ésa es su propia naturaleza (19,34), y no la divina, ya que «es impropio de Dios adoptar un hijo» (19,35). Es éste un texto que polemiza con la creencia de los cristianos en la divinidad de Cristo. El Corán llama a Jesús en varias

19. Cf. Tarik Khalidi, «El islam: Jesús y el mundo del diálogo», 2003, 71-83; M. Ataur Rahim, *Jesús, un profeta del islam*, 1996.

20. Cf. F. Skali y E. de Vitray, *Jesús en la tradición sufí*, 2006; T. Khalidi, «El Islam: Jesús y el mundo del diálogo», 2003, 71-83; Íd., *The Muslim Jesús*, 2001.

21. Cf. J. Gnilka, *Biblia y Corán*, 82-83.

ocasiones Cristo y Jesucristo, pero entendido como nombre propio, no como título mesiánico[22].

Jesús, para el Corán, fue creado como Adán, sin intervención de un padre carnal; nació virginalmente, en coincidencia con los relatos evangélicos de la infancia: «Para Dios, Jesús es semejante a Adán, a quien Dios creó de tierra y a quien dijo: 'Sé' y se fue» (3,59). Ha sido fortalecido con el Espíritu Santo (2,253) y es llamado Espíritu de Dios (4,171). Anuncia la venida del Enviado Ahmad (Muhammad), cuando promete la venida del Paráclito, *paraklitos* (61,6). El término árabe *Ahmad*, «alabadísimo» tiene la misma raíz que *Muhammad*[23]. Es elevado al cielo (3,55).

Jesús es citado en el Corán entre los grandes profetas de Israel, formando trío con Abraham y Moisés. De él se predican las virtudes de la piedad y de la cercanía, que el Antiguo Testamento reconocía a los profetas. Dios hace su revelación a Abraham, Ismael, Moisés y Jesús. Establece un pacto con Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad. Jesús es enviado a Israel para anunciar el monoteísmo puro. Viene con una señal de parte de Dios y pide a la humanidad que adore a Dios, pues ése es el camino recto. Mientras a Moisés le da el libro de la Ley, a Jesús le da el Evangelio y signos manifiestos.

Jesús nace de una mujer virgen, María, sin padre humano. De ahí no deduce el Corán su divinidad. Así nacieron otras personalidades religiosas que no son tenidas por dioses. El Corán describe algunos milagros que Jesús realizó para demostrar el monoteísmo puro. A pesar de los milagros, los hijos de Israel rechazan al hijo de María, no creen en su mensaje y se obstinan en su incredulidad (43,57). Sólo cree en él y da testimonio suyo el grupo de sus más cercanos seguidores (3,46). Dios libera a Jesús de los descreídos y anuncia que colocará a sus seguidores por encima de los descreídos el día de la resurrección.

Los dos títulos que da el Corán a Jesús el Mesías son *Verbo de Dios* y *Espíritu de Dios*. El primero no debe interpretarse como prueba o afirmación de la pre-existencia o de la divinidad, sino, quizá, como personificación de la Palabra creadora de Dios. Tampoco el título de Espíritu de Dios remite a una supuesta tríada divina. Puede significar el alma de Jesús o el Evangelio que anuncia. Jesús sólo es un «servidor» a quien Dios concede su gracia y convierte en ejemplo para sus hermanos (43,59).

Jesús no es Dios. Lo dice reiteradamente el Corán. La divinidad de Jesús chocaría con la unicidad de Dios. Y es precisamente la unicidad de Dios el principal artículo del credo islámico. El propio Jesús niega que sea Dios, según el Corán: «Y cuando Dios dijo: Oh Jesús, hijo de María! ¿Eres tú el que ha dicho a los hombres: Tomadme a mí y a mi madre como a dos dioses al lado de Dios? Jesús dijo: ¿Cómo hubiera podido yo decir lo que para mí no es verdad?» (5,116). Quien llama a Jesús Dios es un embustero (9,30).

22. *Ibid*., p. 155.
23. Cf. el comentario de J. Cortés a este texto: *El Corán*, [6]2000, 644.

Los hijos de Israel creyeron haber matado a Jesús, aunque, en realidad, mataron a otra persona que se le parecía. Lo que sucedió es que Dios lo elevó al cielo y se lo llevó junto a él (4,56). Jesús volverá desde el cielo antes de que llegue el fin del mundo como «signo de la Hora» (43,61). Estará presente en el día del juicio, donde denunciará a los cristianos que hicieron de él un dios y de su madre, una diosa (4,59; 5,116-117). ¡Toda una crítica a la filiación divina de Jesús de Nazaret!

## Romance entre Jesús y el islam

La tradición islámica describe con amplitud de detalles el retorno de Jesús antes del fin del mundo. Llegará a Medina. Se hará presente en la mezquita cuando el pueblo esté reunido para orar, colocándose en la última fila. Anunciará solemnemente al Dios Uno, descalificando a los cristianos que le hubieran tenido por dios. Morirá como un devoto seguidor del islam y será enterrado en la Gran Mezquita de Medina, en la compañía de Muhammad y de Abu Bakr, el primer califa sucesor del Profeta.

Tharik Khalidi, habla, y muy fundadamente, del *romance entre Jesús y el islam*. Su tesis es que el Corán tuvo que rechazar la imagen dominante sobre Jesús y recrearla. Desde entonces, la recreación ha sido una constante en la literatura árabe-islámica. A Jesús se la ha visto desde dos prismas: el de las Escrituras Sagradas, el Corán y los hadices, y el de la literatura y el mito musulmanes. Lo que esas imágenes traslucen es una fascinación por Jesús, que no se aprecia en otras figuras proféticas. Ese romance se aprecia de manera especial en la poesía modernista árabe-musulmana. Khalidi cita el poema «Cristo tras la resurrección», de Badr Shakir al-Sayyab, monólogo de Cristo, en el que el cuerpo de Cristo se convierte en la hogaza de pan quemada en el fuego para dar vida. Es «un poema de salvación política y teológica..., que entreteje, en una voz apocalíptica, al Jesús crucificado de los evangelios y al Cristo crucificado triunfante, un Jesús que es Señor de los desgraciados de la tierra y un Cristo que es señor y Sanador de la Naturaleza»[24].

Tharik Khalidi habla de un «evangelio musulmán», que se ha ido construyendo durante un milenio en diferentes lugares literarios: piedad popular, ascética, sufismo, bellas letras, obras de geografía e historia. Cuatro son las imágenes de Jesús que este evangelio ofrece: una, la del asceta vehemente, que no aparece en el Nuevo Testamento, cuya actitud es el rechazo del mundo y de lo que en él se encuentra; otra, la del viajero y forastero; la tercera, la de la persona comprometida socialmente y la del ser que se compadece de los seres humanos y de los animales; la cuarta, la del profeta del corazón.

24. Tharik Khalidi, art. cit., 78.

## 6. *Características del monoteísmo islámico*

La fe monoteísta del islam está en continuidad con la fe judía y la fe cristiana. El Dios del islam es el mismo que el que se revela en el judaísmo y en el cristianismo: «Creemos en Dios y en lo que se nos ha revelado, en lo que se reveló a Abraham, Isaac, Jacob y las tribus (las 12 tribus de Israel), en lo que Moisés, Jesús y los profetas recibieron de su Señor. No hacemos distinción entre ninguno de ellos y nos sometemos a Él» (2,136). Dios es el mismo, su revelación, también. Veamos, a continuación, las características del monoteísmo islámico.

### Unicidad de Dios

La unicidad de Dios es sin duda la idea central del islam y la experiencia fundamental de los creyentes musulmanes. Nada ni nadie hay que se asemeje a Dios. A diferencia del Dios cristiano, Al-lah no tiene un hijo, ni siquiera adoptivo. Es una idea que se repite en el Corán casi en cada sura y en cada aleya. «Alabado sea Dios, que no ha adoptado un hijo, ni tiene asociado en el dominio» (17,111). «No hay Dios sino Él» (3,2). «No hay más dios que Él, el Viviente, el Subsistente» (3,2). «Di: 'Él es Dios, el Único Dios, el Eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. No tiene par'» (112,1-4). Esta sura es la piedra de bóveda del monoteísmo puro y constituye la mejor expresión de la doctrina del *tawhid*, es decir, de la unicidad de Dios: Dios uno, único y trascendental. Se trata del núcleo central del credo islámico y de la columna vertebral de la teología musulmana.

*Tawhid* expresa tanto el monoteísmo como el monismo frente al eclecticismo doctrinal y al culto misceláneo que se practicaba en Meca, centro comercial muy próspero vinculado precisamente a ese tipo de culto. En Meca se practicaban cultos de la fecundidad. Había también otras creencias y manifestaciones religiosas como el hermetismo, el zurvanismo (veneración del tiempo), el animismo, el totemismo, etc. El monoteísmo predicado por Muhammad constituía una crítica y una alternativa a la «Babel de creencias» que reinaba en Meca, y fijaba de manera inconfundible la idea de la unicidad de Dios.

El credo incluye también la fe en Muhammad y en la Escritura que se le ha revelado a él y en la Escritura revelada antes, es decir, la Torá y el Evangelio de Jesús: «¡Creyentes! Creed en Dios, en su Enviado, en la Escritura, que ha revelado a su Enviado y en la Escritura que había revelado antes» (4,136). La inclusión de Muhammad en el credo es en su función de enviado de Dios y de transmisor de su mensaje, no en cuanto hijo de Dios. Muhammad, dice expresamente el Corán, es «el profeta de Dios y el Sello de los profetas» (33,40), es decir, el profeta que cierra el ciclo de las tres revelaciones, la hebrea, la cristiana y la islámica.

La unicidad de Dios tiene su correspondencia en la unidad del cosmos, de la creación, de la humanidad. Todo es uno. Ahora bien, cuando se trata

de interpretar la unicidad de Dios, las escuelas teológicas musulmanas se dividen.

A Dios se le aplican los atributos dados a los dioses menores de la religión preislámica: son los 99 «bellos nombres de Dios» (7,180). Sólo los santos y los profetas conocen el nombre número 100. Más que el Primer Principio de los filósofos griegos y más que una ley abstracta de la existencia, Al-lah está cerca, responde siempre a las plegarias.

Uno de los atributos que el Corán aplica a Dios es el de Luz. Lo hace en un bello y enigmático texto conocido como la aleya «de la Luz», de inspiración mística, que ha recibido múltiples interpretaciones: «Dios es la luz de los cielos y de la tierra. Su luz es como una hornacina en la que hay un pábilo encendido. El pábilo está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Dios dirige a Su Luz a quien quiere. Dios propone a los hombres. Dios es omnisciente» (24,35). En este texto, según la lectura de Trías, se centró la meditación platónica, aristotélica y neoplatónica que alimentó a los grandes místicos y filósofos medievales del islam Ibn Sina (Avicena), Ibn Rusd (Averroes), al-Ghazzali, Ibn al-Arabi, etcétera[25].

## Monoteísmo onmicomprensivo

De Dios depende todo: en él encuentran su fundamento todas las cosas. Implica todas las dimensiones de la existencia, de la vida: la política, la cultura, el derecho, la sociedad. No existe, por tanto, dualismo entre religión y sociedad, fe y política, sagrado y profano, Dios y mundo, teología y filosofía, derecho y ley religiosa, ética civil y ética religiosa. Lo que no tiene por qué desembocar en una teocracia política, un panteísmo o una cultura confesional. El monoteísmo omnicomprensivo del islam se corresponde con el defendido por Pablo de Tarso en el discurso que pronuncia en el Areópago de Atenas. En él les dice a los atenienses que son extremadamente religiosos, ya que en sus monumentos sagrados ha encontrado un altar dedicado «al Dios desconocido», que «no está lejos de cada uno de nosotros, ya que en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28).

## Monoteísmo ético

Los monoteísmos judío, cristiano e islámico son de carácter ético. Dios no es definido como «conocimiento de conocimiento», al modo griego. El conocimiento de Dios lleva derechamente a la práctica de la justicia y del

25. Cf. E. Trías, «La necesidad de pensar la religión», 2006, 147-161.

derecho, a hacer el bien y evitar el mal. Así lo entienden los profetas de Israel. El profeta de Yahvé es enviado a anunciar el «Evangelio», es decir, la Buena Nueva, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos su liberación y a los reclusos su libertad, a consolar a los que lloran, a proclamar un año de gracia de Yahvé y de venganza (Is 61,1-3). La misión del enviado de Dios es llamar a los creyentes a buscar lo justo y reconocer sus derechos a los oprimidos, hacer justicia a los huérfanos y abogar por las viudas (Is 1,17).

Jesús de Nazaret, el enviado de Dios, se ubica en la tradición liberadora de los profetas de Israel. Según la carta a los Colosenses, él es la imagen visible de Dios invisible. Y visibiliza a Dios no mediante gestos espectaculares, que interrumpen o mutan el curso de la naturaleza, sino a través de su praxis de liberación, que se traduce en el anuncio del reino de Dios como Buena Noticia para los pobres y mala para los ricos; en la inclusión de las mujeres en su movimiento, en la incorporación de los paganos a su proyecto de salvación, en la curación de los enfermos como signo de liberación integral, en la acogida solidaria de los pecadores y prostitutas, excluidos de la comunidad religiosa judía, etc. Las Bienaventuranzas constituyen los mínimos éticos de los seguidores de Jesús (Mt 5,1-10).

El profeta Muhammad revela a Dios a través de actitudes y prácticas de hospitalidad para con los extranjeros, de protección a los huérfanos, de acogida a las viudas; en una palabra, bajo el signo de la opción por los pobres. Como ya vimos, en el islam la limosna (*zakat*) no es una acción voluntaria ni una simple recomendación; es un precepto, una obligación. La base de dicho precepto es que el ser humano no es dueño de sus bienes, sino sólo administrador. La comunidad tiene derechos sobre los bienes de cada miembro y regula la cantidad que cada creyente musulmán debe aportar a la comunidad: el pago del 2,5% al año de su capital. Ocho son los grupos de personas a quienes, según el Corán, debe destinarse el *zakat*: «sólo los pobres, los necesitados, los que se ocupan de ellas (de las ofrendas), aquellos cuyos corazones deben ser reconciliados, para la liberación de los seres humanos de la esclavitud, (para) aquellos que están agobiados por deudas, (para toda lucha) por la causa de Dios y (para) el viajero: (ésta es) una prescripción de Dios —y Dios es omnisciente, sabio» (9,60).

Junto a la limosna preceptiva está la caridad como obra voluntaria, que también debe traducirse en opción por los pobres y necesitados (2,177).

El Corán ordena hacer el bien a los padres, a los parientes, a los huérfanos, a los pobres, al vecino que es de vuestra gente y al vecino que es un extraño, al compañero que tenéis al lado (la esposa o el marido), al viajero y a aquellos que «vuestras diestras poseen», es decir, a los esclavos. En el caso de los esclavos hacer el bien consiste en liberarlos, como acabamos de ver en 9,60.

## 7. *Continuidad entre la Torá, el Evangelio de Jesús y la revelación de Muhammad*

La continuidad entre las tres revelaciones, la Torá, el Evangelio de Jesús y la revelación a Muhammad pertenece al credo islámico y es una constante en el Corán, que no cesa de reiterarlo. Dios ha revelado a los judíos la Torá, que sirve de orientación y es fuente de luz, y ha enviado igualmente a los profetas, los rabinos y los sacerdotes. Ha enviado a Jesús y el Evangelio a los cristianos. Finalmente, «en confirmación de los mensajes anteriores» (3,3) y «como custodia» (5,48), ha revelado a Muhammad el Corán. Lo que el texto coránico recoge son los distintos eslabones de la revelación monoteísta. Pero eso no significa que las tres religiones puedan reducirse a una. Antes bien, cada una de ellas posee su propia especificidad: «A cada uno os hemos dado una norma y una vía. Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una comunidad única, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras! Todos volveréis a Dios» (5,48).

## 8. *Diferencias entre los tres monoteísmos*

En un primer momento Muhammad no reparó en las diferencias entre judaísmo, cristianismo e islam. Tenía conciencia de que la religión que Dios le revelaba era la religión única que antes había revelado a Abraham, Moisés y Jesús (42,11). Posteriormente, sin embargo, fueron apareciendo las diferencias en puntos importantes de la doctrina sobre Dios y en otros aspectos.

A pesar de que hemos dicho que Dios es el mismo en las tres religiones monoteístas, existen algunas diferencias en su modo de concebirlo. Yahvé se identifica con Israel, su pueblo, y está en contra de otros pueblos. Aun cuando Yahvé es un Dios universal, aparece como un Dios étnico, como étnica es también la religión hebrea. Al-lah, sin embargo, está más allá de toda connotación étnica. Yahvé es un Dios masculino. La mayoría de los nombres o atributos que se le aplican llevan la marca patriarcal y androcéntrica: el Dios de los padres, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Campeón de Jacob, el Pastor y Piedra de Israel, el Saddai (Todopoderoso), el Dios Rey, Yahvé Sebaot (Señor de los Ejércitos), el Carnero divino, el Pastor, el Padre, etc. Son nombres todos ellos que tienen una presencia omnímoda en la teología, en el lenguaje de la predicación y en el imaginario religioso y social de los judíos y de los cristianos. Hay, con todo, algunos textos de la Biblia hebrea que presentan a Yahvé con rasgos femeninos —por ejemplo, el profeta Isaías, que habla de las entrañas maternas de Dios—. Al-lah, sin embargo, está más allá de todo género, masculino o femenino.

La diferencia del monoteísmo cristiano en relación con el judío y el musulmán radica en la doctrina de la Trinidad. Aun cuando el dogma trinitario afirma la existencia de tres personas distintas y un solo Dios verdadero, los teólogos musulmanes creen que se trata de tres dioses. Objeción

especial plantea la divinidad de Cristo, que constituye, a su juicio, una crasa negación de la unicidad de Dios. Afirmar que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre transgrede, a juicio de dichos teólogos, el principio de contradicción, según el cual una misma proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez. Para los musulmanes, el cristianismo sacrifica la lógica para mantener la fe. Además, un Dios trascendente no puede encarnarse en un cuerpo humano. En consecuencia, el islam no acepta ni la encarnación de Dios en Cristo, ni la redención de Cristo.

Nada hay divino más que Dios. «Todos los que existen en el cielo y en la tierra no son más que servidores del muy Misericordioso» (20,94). El jurista cordobés Ibn Hazm (994-1065), uno de los grandes especialistas de su tiempo en religiones comparadas, preguntaba a los cristianos que afirman que el Creador es tres cosas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, si esas tres cosas son eternas y si las tres son una y la misma cosa, «¿en virtud de qué razón merece una de ellas ser llamada Padre y la segunda Hijo, si vosotros mismos decís que todas tres son una y sola cosa, y que cada una de ellas es la otra, de modo que el Padre es el Hijo y el Hijo es el Padre? ¡Esto, en verdad, es la confusión personificada!»[26]. El Corán critica el culto a los ángeles y a otros intercesores (10,9) y acusa a los cristianos de estar divididos en sectas.

## 9. *Los atributos divinos*

El Corán asigna a Dios los 99 «bellos nombres de Dios», que desarrolla Ibn al-Arabi exhaustivamente en su obra *El secreto de los nombres de Dios*. Dice el Corán: «Es Dios —no hay más Dios que él—, el Conocedor de lo oculto y de lo patente. Es el Compasivo, el Misericordioso. Es Dios —no hay más dios que Él—, el Rey, el Santísimo, la Paz, Quien da Seguridad, el Custodio, el Poderoso, el Fuerte, el Sumo. ¡Gloria a Dios! ¡Está por encima de lo que Le asocian! Es Dios, el Hacedor, el Formador. Posee los nombres más bellos. Lo que está en los cielos y en la tierra Le glorifica. Es el Poderoso, el Sabio» (59,22-24).

Hay atributos aplicados a Dios que se relacionan con el conocimiento: el Sagaz, el Consciente, el Omnisciente, el Conocedor. Otros tienen que ver con la compasión, la misericordia, el agradecimiento y el perdón: el Misericordioso, el Clemente, el Compasivo, el Indulgente, el Agradecido, el Piadoso, el Perdonador, el Reconocido, el Paciente, el Comprensivo, el Afectuoso. Otros responden a actitudes como la protección y la vigilancia: el Abogado, el Proveedor, el Supervisor, el Guardián, el Protector, el Guía. Otros con el Poder: el Grande, el Altísimo, el Todopoderoso, el Supremo, el Fuerte, el Potente, el Grandioso, el Excelso. Otros se relacionan con la vida: el Viviente, el Vivificador, el Resucitador. Algunos tienen que ver con

26. Cita en M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas* II, 1984, 153.

la justicia, la generosidad y la bondad: el Equitativo, el Árbitro, el Justo, el Bienhechor, el Dador, el Generoso. Hay atributos que hacen referencia a la creación, como el Hacedor, el Artífice, a la santidad, como el Santo, a la fe, como el Creyente. Otro de los nombres que el Corán aplica a Dios es la Paz (*al-Salam*), entendida en su sentido integral, que incluye salud y salvación, y no simplemente ausencia de guerra.

### 10. *El Dios del islam, ¿contrario a la racionalidad?*

La polémica en torno a la racionalidad o irracionalidad de Dios en el islam se manifestó con especial intensidad a propósito del polémico discurso pronunciado por Benedicto XVI en Ratisbona (Alemania) el 12 de septiembre de 2006. Vamos a analizar el tema siguiendo el hilo argumental del discurso papal.

Benedicto XVI citó el diálogo del emperador turco Manuel II Paleólogo, de finales del siglo XIV y comienzos del XV, con un erudito persa sobre el cristianismo y el islam y sobre la verdad de ambas religiones. El emperador se dirige al sabio persa, «en modo sorprendentemente brusco» —dice el papa— y le dice: «Muéstrame también aquello que Muhammad ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malvadas e inhumanas, como su directiva de difundir por medio de la espada la fe que él predicaba». El emperador vincula directamente al islam con la espada y ofrece una imagen violenta del profeta Muhammad.

Sin embargo, la violencia no pertenece a la esencia del islam, ni la guerra santa es uno de sus pilares y menos aún un deber de los creyentes musulmanes, como hemos visto en el capítulo anterior. Constituye, más bien, una perversión, una patología del islam, como lo es también del cristianismo y del judaísmo. La cita de Benedicto XVI es a todas luces no sólo desafortunada e injusta, sino equivocada, como observara certeramente Hans Küng: «Las enseñanzas del profeta Muhammad no fueron en absoluto inhumanas —afirma—. Elevó a las tribus árabes al nivel de una religión monoteísta y ética. El islam no es una religión violenta, sino una religión de sumisión al Dios único, el mismo Dios de los judíos y los cristianos. Y Al-lah —nombre con el que también se refieren a Dios los árabes cristianos— no es un Dios arbitrario, sino un Dios de justicia y misericordia»[27].

Ahora bien, independientemente de que se comparta o no, la cita de Benedicto XVI no es casual; revela, más bien, la tendenciosidad del discurso y, objetivamente, sitúa la intervención papal en el horizonte de la teoría del choque de civilizaciones de Huntington, para quien el islam es «la civilización menos tolerante de las religiones monoteístas», y en el planteamiento etnocéntrico de Sartori, que califica al islam como religión totalitaria e incompatible con la sociedad pluralista. Idea compartida por

27. H. Küng, «El papa aprende una lección», en *El País*, 24 de diciembre de 2006, 13.

el cardenal Ratzinger, quien en 1996 afirmaba: «Debe quedar claro que (el islam) no se inserta en el espacio de libertad de la sociedad plural». Siguiendo esa lógica excluyente, en 2004 mostró públicamente su oposición al ingreso de Turquía en la Unión Europea por ser un país de mayoría musulmana. En su viaje a Turquía el año 2006, sin embargo, mostró al primer ministro Tayyip Erdogan su apoyo para el ingreso en Europa.

El discurso se refiere al *yihad* como guerra santa, otro error de bulto, que no se entiende fácilmente en un papa que es teólogo. Como se han encargado de demostrar los estudiosos del islam, resulta incorrecto y tendencioso traducir *yihad* por guerra santa. Su verdadero significado es esfuerzo por la propia perfección siguiendo el camino de Dios y lucha contra el egoísmo.

Pero en el discurso de Ratisbona hay otro problema de fondo, que pasó casi desapercibido en las informaciones y que apenas fue abordado en los análisis teológicos del mismo: la imagen de Dios. Aun cuando, tras la polémica —en algunos momentos, violenta—, Benedicto XVI afirmó en reiteradas ocasiones que no se identificaba con el contenido del comentario de Manuel II Paleólogo, en el discurso le concede gran importancia a tenor de sus propias palabras: «Quisiera tocar sólo un argumento —más que nada marginal en la estructura del diálogo— que, en el contexto del tema 'fe y razón' me ha fascinado y que servirá como punto de partida para mis reflexiones sobre este tema».

El razonamiento del Emperador es el siguiente: difundir la fe mediante la violencia es algo irracional y no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. Ésta es la premisa mayor del argumento. Ahora bien, el islam impone la fe a través de la violencia. Luego, la imagen del islam sobre Dios es irracional y violenta.

Apoyándose en los comentarios de Theodore Khury, editor del diálogo de Manuel II Paleólogo, Benedicto XVI abunda en la misma conclusión, hasta afirmar que, para la doctrina musulmana, «Dios es absolutamente trascendente y su voluntad no está ligada a ninguna de nuestras categorías, *incluso a aquella de la racionalidad* (subrayado mío)». No es necesario ser muy perspicaz para descubrir las trampas de la argumentación. ¿Por qué Dios tiene que estar ligado a nuestras categorías? Precisamente la idea de Dios es transcategorial, no está atada a categoría humana alguna. «Si comprendes, no es Dios», decía Agustín de Hipona. ¿A qué categorías se refiere Benedicto XVI? ¿A las occidentales? Si es así, habría que recordar que las categorías occidentales son sólo eso categorías, mediaciones del lenguaje que comparte una determinada comunidad cultural, pero no dogmas que haya que imponer a otras comunidades culturales. Sería presuntuoso y rayano en el fundamentalismo considerar que la cultura occidental detenta el monopolio de la racionalidad y que todo lo que se sitúe fuera o al margen de sus «categorías» es irracional. Es mi primera reflexión.

No entiendo muy bien —y es mi segunda reflexión— el empeño de Benedicto XVI en establecer distinciones rígidas y oposiciones irreconcilia-

bles entre el Dios del islam y el Dios del cristianismo. Como he demostrado más arriba, judaísmo, cristianismo e islam pertenecen a la familia de las religiones monoteístas y creen en el mismo Dios: el Dios de Abraham es el Dios de Jesús y éste no es distinto del Dios de Muhammad. No son tres dioses rivales y en competencia. El Corán insiste en la continuidad de la revelación judeo-cristiana-islámica y se refiere constantemente a la unicidad e identidad de Dios. La más grave desviación de la fe monoteísta en las tres religiones no es la negación de Dios, sino la idolatría: la adoración al becerro de oro, en el caso de la religión hebrea; servir al dinero convertido en ídolo, en el caso de Jesús de Nazaret; los asociadores, para Muhammad; la adoración al oro del becerro, que es la idolatría más extendida hoy. Carece de sentido, por tanto, contraponer Al-lah al Dios cristiano. Son el mismo y único Dios.

Lo mismo cabe decir de la trascendencia, que es un atributo común a Dios en las tres tradiciones religiosas. Circunscribiéndonos al islam, cabe decir que, efectivamente, entre los atributos aplicados a Dios están el de Altísimo, Grande, Poderoso, Todopoderoso, Supremo, Fuerte, Potente, Santo, etc. Todos ellos hacen referencia a la trascendencia e inmanipulabilidad de Dios. Pero esos atributos no son exclusivos del islam; también se le aplican a Dios en el judaísmo y el islam. Y de ahí no puede deducirse que sea irracional. Además, en el Corán a Dios también se le llama el Sagaz, el Conocedor, el Omnisciente, el Omnividente, etcétera.

Tampoco la vinculación de Dios con la violencia resiste la prueba de los textos del Corán. De los 99 nombres que el libro sagrado del islam da a Dios, ninguno hace referencia a la espada. Así lo pone de manifiesto el ya citado libro *El secreto de los nombres de Dios*, del sufí murciano Ibn al-Arabi (1165-1240), cumbre de la mística musulmana. Son nombres que mantienen la tensión dinámica entre el Uno y la multiplicidad de sus manifestaciones. Amén de los nombres y atributos ya citados de la omnipotencia y la sabiduría de Dios, hay otros que subrayan actitudes pacíficas, justas, compasivas, generosas, solidarias, estéticas, como vimos anteriormente. Resulta especialmente clarificador al respecto el análisis de Pablo Beneito sobre algunos de esos nombres, como *Rahamut*, *al-Rahman*, *al-Rahim*, *al-Yamil*, *al-Yahil*, *al-Muyib*, *al-Wadud* en Ibn al-Arabi y otros místicos[28].

*Rahamut* es definido por Nabalusi e Ibn al-Arabi como la superlativa compasión divina. *Rahamtuiyya* en Ibn al-Arabi designa las bendiciones de la compasión superlativa y todas las cosas que proceden de la compasión omnímoda. *Al-Rahim* puede traducirse por Agraciador o, referido al ser humano, el que actúa con compasión, el que actualiza la compasión. Majestad y Belleza son dos manifestaciones de lo divino que recoge el término *al-Yamil*: la Belleza es el trato abierto y afable de la divina verdad con nosotros; la Majestad es su glorioso poder con respecto a nosotros.

28. Cf. P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn Arabi*, 2005.

Para Abd al-Razza Qasani de Samarcanda (m. 1330), siguiendo a Ibn al-Arabi, la Belleza es la manifestación de Dios, de Su esencia, por medio de Su rostro, y la Majestad es la ocultación de Dios respecto a nosotros por medio de su Gloria.

*Al-Yalil*, en Ghazzali, es el majestuoso, cuyos atributos son la fuerza, la soberanía, la santificación, el conocimiento, la riqueza, el poder. El absolutamente majestuoso es el que reúne todos los atributos, y éste es Dios.

*Al-Muyib* es el respondiente, el que responde a quien se dirige a él; el que responde a la invocación de los siervos. El significado de *Al-Wadud* está perfectamente resumido en la frase «del amor procedemos, con él fuimos creados; así al amor tendemos y estamos consagrados».

Tampoco está justificada la afirmación de Benedicto XVI de que en la doctrina musulmana la voluntad de Dios no está ligada a la categoría de la racionalidad. Al menos eso no se deduce del Corán. Éste afirma expresamente que Dios no fuerza a los seres humanos a ser creyentes y que tampoco sus seguidores deben hacerlo (10,99). Ésta es «la Verdad (que) viene de Dios: ¡Que crea quien quiera, y quien quiera que no crea!» (18,29). Contra quien Dios se irrita no es contra los que no creen, sino contra los que no piensan (10,100). No hay contradicción, por tanto, entre Dios y racionalidad, entre creer y pensar. El pensar precede al creer y la creencia se asume desde la fe, pero sin renunciar a la razón. No se puede acusar, por tanto, a Dios de actuación arbitraria.

La armonía y el diálogo entre fe y razón han sido una constante en los pensadores musulmanes y es uno de los mejores legados que Occidente ha recibido de la filosofía y la teología islámicas, sobre todo en la Edad Media, pero también en otras épocas de la historia. Hay momentos estelares en la historia del islam, como también en la del judaísmo y del cristianismo, en que fe y razón han avanzado juntas con sentido crítico y constructivo. También se han producido escandalosas rupturas, pero son manifestaciones patológicas en las tres religiones.

Lo que no podemos hacer los teólogos cristianos occidentales es someter al Dios del islam a las categorías de nuestra racionalidad. La racionalidad ni es exclusiva del *logos* griego ni del discurso de la modernidad, ni se agota en ellos, como tampoco se deja apresar en y por la razón moderna. Imponer el *logos* greco-cristiano al islam de hoy, como pretenden amplios sectores intelectuales occidentales, es una muestra más de imperialismo ideológico y cultural, filosófico y teológico, amén de un reduccionismo intelectualista de la fe. Someter la fe musulmana al veredicto de la modernidad europea sería caer en una peligrosa forma de totalitarismo, en una nada sutil intolerancia y en la negación de una de las señas de la modernidad, cual es el pluralismo.

En el discurso de Ratisbona el papa defiende muy certeramente la necesidad de «ampliar nuestro concepto de razón y su aplicación», más allá de la razón instrumental y positivista. Pues bien, creo que esa ampliación implica también incorporar las distintas formas de racionalidad y de sabiduría

islámicas, el mensaje liberador de la revelación coránica y la experiencia religiosa de los creyentes musulmanes, si bien críticamente.

Los enfrentamientos entre religiones, los choques de civilizaciones y los conflictos entre culturas tienen con frecuencia su origen en las guerras entre los dioses. Ésa es precisamente la guerra que hay que evitar, y muy especialmente entre las tres religiones del Libro, que comparten la fe en el mismo Dios. Un Dios que remite derechamente a la práctica de la justicia.

# 11. EL ISLAM Y LOS DERECHOS HUMANOS

El islam es hoy una de las religiones más cuestionadas en lo que a la teoría y la práctica de los derechos humanos se refiere. No pocos países de religión musulmana se encuentran en el punto de mira de los organismos internacionales, de las organizaciones no gubernamentales, de los movimientos sociales y de los analistas políticos, y son objeto de crítica por el mantenimiento de prácticas que no parecen respetar los derechos humanos. ¿Está justificada dicha sospecha o responde a estereotipos que no resisten el análisis de los textos y menos aún los datos de la realidad? ¿Responde a la realidad o es una estrategia defensiva de Occidente para ocultar su sistemática transgresión de los derechos humanos?

Vamos a hacer un análisis de los derechos humanos en el Corán, en la Shari'a y en las actuales declaraciones islámicas de derechos humanos para salir de dudas.

## 1. *Fundamentación divina de los derechos humanos en el islam*

Para el islam, el espíritu universalista de la humanidad tiene su base y raíz en la unidad divina: Dios, autor de la humanidad, es uno; en consecuencia, también la humanidad es, o mejor, debe ser una. La comunidad creada por Muhammad en Medina (Umma) no se basa en la sangre, la raza, la lengua, la historia o la cultura, sino en la fe. Los derechos humanos se derivan de la ley divina.

El *derecho económico* tiene su fundamento en el principio «sólo Dios posee»; el ser humano es representante de Dios en la tierra y administra la propiedad de Dios. Nada tiene que ver con el derecho romano que entiende la propiedad como «derecho de usar y de abusar». En el islam, la propiedad no es un derecho absoluto. El Corán se muestra totalmente contrario a ella: «Muchos doctores y monjes devoran la hacienda ajena injustamente, desviando a otros del camino de Dios. A quienes atesoran

oro y plata y no lo gastan por la causa de Dios, anúnciales un castigo doloroso» (9,34). La crítica es muy similar a la que dirige Jesús de Nazaret a los sacerdotes que devoran la hacienda de las viudas, así como a la prohibición del mismo Jesús de amontonar tesoros en la tierra donde la polilla y la herrumbre los corroen, y a la incompatibilidad que establece entre Dios y el Dinero (Mt 6,19). Son numerosas las prescripciones del Corán contrarias a la acumulación de riquezas. El dinero nunca puede ser la base de la jerarquía política.

El *derecho al conocimiento* se basa en el principio «sólo Dios sabe», que excluye toda pretensión por parte del ser humano de un saber definitivo, absoluto. Garaudy recuerda la frase de Barth: «Todo lo que digo de Dios, es un hombre quien lo dice». Es la mejor protección contra el dogmatismo, tendencia frecuente en las religiones. El derecho al conocimiento no puede restringirse a una clase intelectual privilegiada. Es un derecho universal.

El *derecho político* se basa en el principio «sólo Dios manda». De donde se deriva no una teocracia al modo occidental medieval, sino la ausencia de mediación entre Dios y el creyente: no se reconoce monarquía o clerecía de derecho divino. Se trata de una advertencia frente a dos de los mayores escollos para el buen funcionamiento de una democracia que ya denunciara lúcidamente Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*: la desigualdad de las fortunas y la falta de fe en valores absolutos[1]. El reinado de Dios, por ende, no tiene lugar a través del clero o de monarcas absolutos autoconsiderados hijos de Dios.

Un dato importante a tener en cuenta es que los tres principios descritos relativizan todo poder, todo tener y todo saber, impidiendo que se conviertan en absolutos: teocracia, meritocracia, plutocracia.

## 2. *El ser humano, «califa»*

El ser humano es «califa», representante de Dios en la tierra. Los ángeles, según el Corán, muestran su malestar y extrañeza ante este reconocimiento del ser humano por parte del Creador, cuando el ser humano es capaz de depredar la tierra y matar a sus hermanos: «Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: 'Voy a poner un sucesor en la tierra', (ellos) dijeron: '¿Vas a poner en ella a quien corrompa y derrame sangre, siendo así que nosotros celebramos tu alabanza y proclamamos tu santidad?'». A lo que Dios les responde: «Yo sé lo que vosotros no sabéis» (2,30). Como prueba del reconocimiento del ser humano como «califa» dotado de racionalidad, Dios enseña a Adán los nombres de todos los seres, manda que informen de ellos a los ángeles y pide a éstos que se prosternen ante Adán (2,31-33).

1. Cf. J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 1998 (esta edición recoge el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, escrito en 1754, ocho años antes que *Del Contrato social*, 231-366).

El conocimiento de los nombres de «todos los animales» se interpreta como la capacidad que los seres humanos tienen de conceptualizar, y eso les convierte en superiores a los ángeles. El ser humano se convierte en alguien privilegiado, en el preferido entre muchas criaturas, en el centro del universo. Dios pone a su disposición todo lo que hay en la tierra: el agua, los cereales, los olivos, las palmeras, las vides y toda clase de frutos, la carne fresca, etc. (16,10ss.; 17,70).

Los textos citados remiten derechamente a algunos textos de la Biblia hebrea que sitúan al ser humano en un lugar preeminente dentro del universo. Uno es el relato del Génesis (Gn 1,26-30), que describe la creación del ser humano como hombre y mujer a imagen y semejanza de Dios. Dios le manda que gobierne sobre todo lo creado: los peces del mar, las aves del cielo, las bestias, las alimañas, los reptiles. Otro texto presenta al ser humano «apenas inferior a un 'dios'» (quizás se refiera a los ángeles), coronado «de gloria y esplendor», con mando sobre todo lo que existe (Sal 8,6-9).

La razón de dicha posición tan elevada de los seres humanos en la Biblia hebrea y en el Corán es que son personas responsables y libres: pueden elegir entre el bien y el mal, y por ello tendrán su justa retribución (99,7-8).

### 3. *Igualdad de los seres humanos*

El análisis del Corán desde la perspectiva de los derechos humanos lleva a constatar la existencia de dos clases de textos: *a*) los que los reconocen sin excepción alguna; *b*) los que discriminan a las mujeres y a los no musulmanes. Los primeros corresponden principalmente a las secciones de la primera etapa de Meca (610-622), donde se formulan los principios de justicia, libertad e igualdad. Los discriminatorios se encuentran en las normas específicas de la etapa de Medina (622-632)[2].

La persona, sea hombre o mujer, es fin en sí misma y no puede ser utilizada como medio para el logro de otros fines. A los varones y a las mujeres se les reconoce la condición fundamental de seres humanos. Unos y otros son importantes, si bien distintos. Una de las características de lo creado es la dualidad: «Hemos creado todas las cosas a pares». Mujeres y hombres poseen igual significación y tienen carácter complementario, en cuanto forman parte de la dualidad de la creación. Una dualidad que no se expresa sólo en forma dicotómica u opuesta «lo uno contra lo otro» o disyuntiva «o lo uno o lo otro», sino también integradora. Lo bueno no está de un lado y lo malo de otro. Bien y mal están en toda la creación, también en el hombre y la mujer. El Corán está al servicio del ser humano y no viceversa. El islam en su conjunto, subraya el intelectual sudanés

2. Cf. A. A. An-Na'im, «Corán, 'Shari'a y derechos humanos», 1990, 239-249; Gamal-ad-din-Mahmud, «Los derechos humanos en el islam», 1994, 119-131.

Mohamed Taha, se resume en la defensa de la individualidad. Toda persona es independiente, responsable de sus actos y ha de orientar su vida y conducirse en ella libre y autónomamamente. Cada persona debe descubrir y desarrollar sus capacidades y actuar responsablemente.

Ahora bien, esta concepción autónoma del ser humano, hombre o mujer, no puede quedarse sólo en el terreno de los principios. Tiene que traducirse en la creación de espacios de participación, de cauces para el ejercicio de la responsabilidad, en la superación de los mecanismos de exclusión, en la corrección de las estructuras de dominación y en la eliminación de las formas institucionales de sometimiento. Pero, como observa la teóloga iraní Hamideh Mohaghgeghi residente en Alemania y presidenta de *Huda*, red de mujeres musulmanas en la República Alemana, el reconocimiento de la autonomía de los hombres y de las mujeres difícilmente se compagina «con las tradiciones vividas en algunas mezquitas cuando éstas prevén una rigurosa separación de sexos y elevan ésta a la categoría de 'ley que no cabe contradecir' y que prohíbe a las mujeres la participación activa»[3].

El juicio de Dios sobre las acciones humanas se hace individualmente. La responsabilidad de las acciones humanas recae sobre cada individuo y no hay intercesor que cargue con ella, ni en el bien ni en el mal. Lo que se demuestra con algunos textos del Corán[4]. «Nadie cargará con la carga ajena» (35,18). «Quien haya hecho el peso de un átomo de bien, lo verá; quien haya hecho el peso de un átomo de mal, lo verá» (99,7-8). «Habéis venido uno a uno a Nosotros, como os creamos por vez primera, y habéis dejado a vuestras espaldas lo que os habíamos otorgado. No vemos que os acompañen vuestros intercesores, que pretendían eran vuestros asociados. Han roto ya los lazos que con ellos os unían, se han esfumado vuestras pretensiones» (6,94). La razón del reconocimiento del ser humano como fin en sí mismo radica en que cada uno lleva en germen el conocimiento de Dios.

El Corán reconoce la igual dignidad de todos los seres humanos. Todos poseen el mismo valor y no hay motivo para la discriminación por razones sociales, económicas, étnicas, raciales o religiosas. La igualdad en el terreno biológico se refleja también en el plano de la dignidad humana, que es común a todos los hombres y mujeres. Todos los seres humanos pertenecen a una sola y misma familia, por lo que no está justificada actitud alguna de superioridad de unos sobre otros. La salvaguarda de la dignidad humana es prioritaria. «¡Hombres! Os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus, para que os conozcáis unos a otros. Para Dios, el más noble de entre vosotros es el que más le ama» (49,13). Hombre y mujer son iguales, pues han sido creados de un solo ser: «¡Hombres! Temed a vuestro Señor, que os ha creado de una sola persona, de la que ha creado a su cónyuge, y de los que ha diseminado un

3. Hamideh Mohaghgehi, «Avances de las mujeres en comunidades musulmanas. Un estudio centrado en Alemania», 2006, 82.

4. Cf. Mahmoud Mohamed Taha, *Un islam à vocation libératrice*, 2002, 35.

gran número de hombres y de mujeres! Temed a Dios, en Cuyo nombre os pedís cosas, y respetad la consaguinidad» (4,1). Los textos ponen el acento en la no discriminación por razones étnicas y son ratificados por un hadiz más explícito todavía: «El árabe no tiene ningún mérito sobre el no árabe, ni el blanco sobre el negro, si no es por el grado de piedad».

Hay textos en los que se utiliza un lenguaje inclusivo de hombres y mujeres, como 33,35, que comentaré en el capítulo dedicado al islam y a las mujeres. Dios no tiene acepción de personas en función del sexo. Dios sólo distingue entre quienes obran el bien y quienes obran el mal. La retribución, sea por el bien o por el mal, será igual para hombres y mujeres (3,195); está en función de las obras, no del sexo. «Al creyente, varón o hembra, que obre bien, le haremos, ciertamente, que viva una vida buena y le retribuiremos, sí, con arreglo a sus mejores obras» (16,97). La única superioridad que reconoce el texto coránico es la de la piedad y la obediencia a Dios.

A la hora de protegerse no puede haber distinción entre hombres y mujeres dentro de los creyentes; unos y otras deben apoyarse mutuamente; unos y otras «mandan lo que es justo y prohíben lo que es malo, hacen las oraciones regularmente, practican la caridad y obedecen a Dios y a su Mensajero» (9,71).

Importante fue el papel de las mujeres en el comienzo del islam: Khadija, esposa del profeta, la primera que acoge la revelación del Profeta; Aisha, a quien, según la Sunna, los musulmanes le deben la mitad de sus enseñanzas. Refiriéndose al Corán, Roger Garaudy habla de «unidad ontológica» de hombres y de mujeres.

El Corán defiende y protege el *derecho a la vida* como el más importante de los derechos de que gozan los seres humanos. Ésta es su argumentación: matar a una persona que no ha matado a nadie ni ha corrompido la tierra es como matar a toda la humanidad; salvar la vida de una persona es como salvar la de toda la humanidad (cf. 5,32).

En el islam la *libertad* es perfecta en su origen y constituye un bien a proteger. El ser humano, por el hecho de serlo, tiene el derecho de ejercerla independientemente de sus creencias u origen. No cabe, por tanto, restricción alguna a la misma. Sin embargo, el ejercicio de este derecho está condicionado por el deber de hacer buen uso de él. Mahmoud Mohamed Taha distingue dos niveles de libertad en el islam: la libertad condicionada por las leyes constitucionales y la libertad individual perfecta. Según el primer nivel, el individuo piensa como desea, expresa lo que piensa y actúa según sus palabras siempre que el ejercicio de su libertad de expresión y de acción no interfiera con la de los otros. Si se da interferencia, su libertad se ve restringida por las leyes constitucionales. En el segundo nivel de la libertad, el individuo piensa como él desea, expresa libremente lo que piensa y actúa de acuerdo con sus palabras ocasionando a los otros sólo el bien.

Ambos niveles se complementan: el primero es un estadio preparatorio del segundo, que se logra a través de la observación de sí mismo, la educación moral de sí y la disciplina orientada a la perfección y a las buenas acciones.

Dos son los obstáculos que impiden la realización del deber conforme a la libertad perfecta: la ignorancia y el egoísmo. Éste es de dos tipos: el ignorante y el comprensivo. El primero entiende los intereses propios como si fueran contrarios a los de la colectividad y llega a sacrificar los derechos de ésta en favor de los propios. El segundo concibe los intereses propios en concordancia con los de la colectividad. Este segundo tipo de egoísmo es descrito por el poeta Abu al-Ala al-Ma'arri en estos términos: «Rechazaría las delicias del Paraíso si se me ofrecieran a mí solo. Rechazable sea la abundancia que me será reservada, si no se extiende a todos, más allá de mi entorno»[5]. Idea expresada por el profeta Muhammad cuando dice que no es creyente más que el que desea para sus semejantes lo que desea para sí. En suma, el islam se opone al egoísmo ignorante y defiende el egoísmo comprensivo.

## 4. *Individuo y colectividad*

¿Cómo se relacionan en el islam la individualidad y la colectividad? No hay antagonismo entre las necesidades del individuo y las de la colectividad, sino coimplicación: la aspiración a la libertad individual perfecta deviene prolongación de la aspiración a la justicia social total, observa Taha, para quien el islam concibe la organización de la colectividad como instrumento que puede servir a la libertad. Así se manifiesta en el sistema legal (Shari'a), que se articula en dos niveles: el de la colectividad, que comprende las obligaciones para con la sociedad y regula las relaciones sociales, y el del individuo, que comprende las obligaciones para con Dios y regula las prácticas cultuales. El valor del culto radica en que se refleje en el comportamiento hacia los demás. La buena conducta en las relaciones con los demás se considera en sí misma verdadero culto. El retiro religioso, acto de culto individual por excelencia para el Profeta, es una etapa en la que el individuo se prepara para la vida social, donde su conducta se somete a la prueba de las relaciones sociales.

La base de la relación descrita entre el individuo y la colectividad en el islam radica en el principio de la *unicidad*: toda existencia tiene un solo origen, un solo camino, un solo devenir. Es gracias a la unicidad como todas las leyes garantizan las necesidades del individuo y las de la colectividad, sin que tengan que sacrificarse las unas a las otras. En una palabra, «la legislación islámica refleja en todos sus aspectos la perfecta convergencia entre la necesidad del individuo por una libertad individual perfecta y la necesidad de la colectividad por una justicia social total»[6] .

Se tiene la idea de que el Corán reglamenta la vida de los creyentes hasta los más mínimos detalles, dispensando a cada persona del esfuerzo de guiarse y de actuar en conciencia y a la colectividad de la responsabilidad de

5. Citado por Mahmoud Mohamed Taha, *op. cit.*, 40.
6. *Ibid.*, 37.

elaborar su sistema jurídico. Sin embargo, la mayoría de las veces no es así. El Corán contextualiza las diferentes normas que regulan la vida personal y social, así como las relaciones entre los creyentes y de éstos con Dios.

## 5. *Ley del talión, perdón y misericordia*

En una comunidad es necesario establecer reglas y dotar a aquélla de un aparato jurídico. Así se refuerza la observancia moral. En varias ocasiones el Corán considera legítima la ley del talión, establecida en la Biblia hebrea, con el fin de fijar la equivalencia entre daño y pena. El primitivo «canto de Lámec» recogido en el libro del Génesis se excedía en la venganza: «Por una herida mataré a un hombre, a un muchacho por un golpe, si a Caín se le venga siete veces, a Lámec, setenta veces» (Gn 4,23-24). Lo que hace la ley del talión es corregir ese exceso y establecer la equidad en el castigo, tanto para las personas como para los animales[7].

Veamos los textos coránicos más significativos al respecto. «Se os ha prescrito la ley del talión en casos de homicidio: libre por libre, esclavo por esclavo, hembra por hembra, pero si a alguien le rebaja su hermano la pena, que la demanda sea conforme al uso e indemnización apropiada. Eso es un alivio por parte de vuestro Señor, una misericordia. Quien después de esto, viole la ley, tendrá un castigo doloroso. En la ley del talión tenéis vida, ¡hombres de intelecto! Quizás, así, temáis a Dios» (2,178-179). Muhammad Asad hace una traducción que difiere de la citada de Julio Cortés: «Se os ha prescrito la justa retribución para los (culpables en) casos de homicidio: el libre como libre, el esclavo como esclavo y la mujer como mujer». Con esta versión quiere poner de manifiesto que el castigo por el crimen debe tener en cuenta la condición del culpable y debe ser castigado conforme a ella: la persona esclava como esclava, la libre como libre y la mujer como mujer.

«El mes sagrado por el mes sagrado. Las cosas sagradas caen bajo la ley del talión. Si alguien os agrediera, agredidle en la medida en que os agredió» (2,194). Luchar en los meses considerados sagrados, que eran el primero, el séptimo, el undécimo y el duodécimo, constituía una gravísima transgresión. Lo que el Corán establece es que se puede combatir en esos meses si los creyentes son atacados. Pero eso no justifica cometer excesos en el combate, como matar a personas que no están luchando.

«Les hemos prescrito: vida por vida, ojo por ojo, nariz por nariz, oreja por oreja, diente por diente y la ley del talión por las heridas. Y si uno

7. «Si al reñir unos hombres golpean a una mujer encinta, haciéndola abortar, pero sin causarle ningún otro daño, el culpable será multado con la cantidad que el marido de la mujer pida y decidan los jueces. Pero si siguen otros daños, se pagará vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe... Si un buey mata de una cornada a un hombre o a una mujer, será matado a pedradas y su carne no se podrá comer, pero su amo no será responsable» (Éx 21,22ss.).

renuncia a ello, le servirá de expiación» (5,45). «No matéis a nadie que Dios haya prohibido, sino con justo motivo. Si se mata a alguien sin razón, damos autoridad a un pariente próximo, pero que éste no se exceda en la venganza» (17,33). «Si castigáis, castigad de la misma manera que se os ha castigado. Pero, si tenéis paciencia, es mejor para vosotros» (16,126). «Una mala acción será retribuida con una pena igual, pero quien perdone y se reconcilie recibirá su recompensa... Quienes, tratados injustamente, se defiendan, no incurrirán en reproche. Sólo incurren en él quienes son injustos con los hombres y se insolentan en la tierra injustamente. Esos tales tendrán un castigo doloroso. Quien es paciente y perdona, eso sí que es dar muestras de resolución» (42,40-43).

De la lectura de los textos se deduce que, aun reconociendo la legitimidad de aplicar la ley del talión, el Corán recomienda la rebaja de la pena, se muestra partidario del perdón y de la reconciliación, tiene por virtud superior la misericordia y la paciencia, y ve en la renuncia a la ley del talión un motivo para la expiación de las culpas. Da prioridad a la paciencia y a la magnanimidad. Las actitudes magnánimas son más agradables a Dios que la venganza. En cualquier caso, las acciones humanas deben estar inspiradas por la equidad y la caridad, nunca por la desmesura y la ira. Esa misma guía debe caracterizar el comportamiento de quienes administran justicia.

### 6. *Libertad religiosa*

La libertad es inseparable de la vida. Ahora bien, para que la vida sea realmente humana es necesario vivirla en y desde la libertad. Así lo afirma el Corán oponiéndose al clima dominante en el mundo preislámico, que mantenía y justificaba la esclavitud, llegando a la venta de los hijos como esclavos. Numerosos son los textos coránicos que defienden la libertad de creencias y muestran respeto por la increencia. En este terreno el islam ha sido en algunas épocas de su historia más tolerante que el cristianismo. «No cabe coacción alguna en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío», leemos en 2,256, texto que suele ser interpretado como un principio de libertad religiosa.

Benedicto XVI, refiriéndose a este texto en el controvertido discurso de Ratisbona, lo situó en el primer periodo del islam, en el que Muhammad, comentó el papa, «está sin posibilidades y bajo amenazas». La afirmación papal no parece correcta. El versículo citado hay que datarlo en una etapa posterior, justamente cuando la comunidad musulmana vivía una situación floreciente tanto política como militar, según observa un grupo de treinta y ocho personalidades islámicas (profesores, imames, muftíes y altas personalidades de veintisiete países) en una carta dirigida a Benedicto XVI como comentario al discurso de Ratisbona. «No cabe coacción alguna en religión», comentan, «no era, pues, una orden dirigida a los musulmanes para que se mantuviesen firmes frente al deseo de sus

opresores que buscaban que renunciasen a su fe, sino que era una llamada a los propios musulmanes, una vez que habían conseguido el poder, para que no forzasen a los otros a creer»[8].

El significado del texto es diferente según se coloque en una época o en otra. No se dirige a los musulmanes perseguidos, sino a los que entonces detentaban el poder para evitar que se impusiera la fe islámica por la fuerza. Según los más antiguos comentaristas del Corán, por ejemplo el de al-Tabari, era el caso de algunos musulmanes de Medina que forzaban a sus hijos a abandonar el judaísmo o el cristianismo y a abrazar el islam.

El Corán va más lejos todavía y presenta la libertad de creer o no creer como querida por Dios: «Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos, habrían creído. ¿Y vas a forzar tú a los hombres a que sean creyentes, siendo así que nadie está para creer si Dios no lo permite?» (10,99-100). Contra quien se irrita Dios es «contra quienes no razonan» (10,100). La libertad de creer o no creer deviene un principio definido como verdad que procede de Dios: «Y di: 'la Verdad viene de vuestro Señor. ¡Que crea quien quiera, y quien quiera que no crea!» (18,29). Con quien Dios se enfada no es con quien no cree, sino con quien no piensa. El pensar es anterior al creer o, al menos, no es contrario al creer.

La voluntad de Dios está muy lejos de identificarse con la de los musulmanes, y la religión de Dios no coincide con la de los musulmanes: «Yo no sirvo lo que vosotros servís, y vosotros no servís lo que yo sirvo. Yo no sirvo lo que vosotros habéis servido y vosotros no servís lo que yo sirvo. Vosotros tenéis vuestra religión y yo la mía» (109,1-8).

El Corán es pródigo en textos que expresan respeto por los judíos y cristianos. Es posible que, al principio, Muhammad no pretendiera fundar una nueva religión, como tampoco lo pretendió Jesús de Nazaret. El Profeta considera a los judíos y a los cristianos «gente de la *Escritura*» y muestra simpatía por ellos. El Dios que se le ha revelado a él es el mismo al que adoran judíos y cristianos. Por eso pide a sus seguidores que no discutan «sino con buenos modales con la gente de la *Escritura*, excepto con los que hayan obrado impíamente. Creemos en lo que se nos ha revelado a nosotros y en lo que se os ha revelado a vosotros. Nuestro Dios y vuestro Dios es Uno. Y nos sometemos a Él» (29,46).

Abraham es mencionado en veinticinco suras y aparece como el profeta común a la «gente de la *Escritura*». La sura 14 lleva su nombre. Muhammad se identifica con él como ejemplo de monoteísmo puro, como principal testigo contra los ídolos y como referencia en la lucha contra el politeísmo. Su mensaje está en continuidad con el del patriarca hebreo y con Moisés, tal como afirma el Corán: «Esto (que aquí se anuncia) se encuentra en las *Hojas* primeras, las *Hojas* de Abraham y de Moisés» (87,18-19). El propio

8. «Carta abierta a Su Santidad el Papa Benedicto XVI por un grupo de personalidades musulmanas»: *Encuentro Islamo-cristiano* 417-418 (2007), 17.

Abraham tuvo que luchar contra la idolatría de su familia. De ella hablan el libro de Josué y el Corán[9].

«Los creyentes (los musulmanes), los judíos, los cristianos, los sabeos, quienes creen en Dios y en el último Día y obran bien, ésos tienen su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes» (2,62)[10].

## 7. *De los derechos humanos al derecho de gentes*

Con esta certera expresión expone Asedin Guellouz la relación del Estado musulmán con los otros Estados, según el Corán[11]. El derecho de gentes constituye un elemento nuclear en el derecho islámico. El islam pasó muy pronto de ser una religión vivida a nivel individual por miembros de un pequeño grupo en un clima hostil a convertirse en una comunidad política que mantenía relaciones con otras comunidades políticas en un plano de igualdad: relaciones pacíficas, unas veces, bélicas, otras, y diplomáticas y de alianza, en otras ocasiones. Primero hubo que negociar cómo se integraban los emigrados de Meca en la ciudad de Medina y establecer reglas de juego para una convivencia armónica. Así nació la llamada *Constitución de Medina*, a la que me referí en el capítulo tercero.

Después hubo que enfrentarse al acoso de los mequíes a los medinenses para lograr la «extradición» de los fugitivos, hasta llegar a la guerra. El Corán es contrario a la violencia y la desaconseja, pero reconoce el derecho de los musulmanes a defenderse si no se les permite practicar su religión y si se atenta contra los lugares sagrados y son agredidos, como se pone de manifiesto en 22,39-40, ya citado en el capítulo dedicado al *yihad*: «Les está permitido [combatir] a quienes son atacados, porque han sido tratados injustamente —Dios es ciertamente poderoso para auxiliarles— A quienes han sido expulsados injustamente de sus hogares, sólo por haber dicho: 'Nuestro Señor es Dios'. Si Dios no hubiera rechazado a unos hombres valiéndose de otros, habrían sido demolidas ermitas, iglesias, sinagogas y mezquitas, donde se menciona mucho el nombre de Dios. Dios auxiliará, ciertamente, a quienes le auxilien» (22,39-40).

El vocabulario utilizado en este texto compagina dos tipos de lenguaje: el que ensalza los valores de la solidaridad y de la compasión y el que ensalza las virtudes guerreras. No olvidemos que se trata de la supervivencia de las personas que, por causa de la persecución, tuvieron que abandonar su tierra y dejarlo todo.

9. Cf. K.-J. Kuschel, *Discordia en la casa de Abraham*, 1996, 200 ss.; J. Gnilka, *Biblia y Corán*, 2005.

10. La misma idea se repite casi en su literalidad en 5,69: «Los creyentes (los musulmanes), los judíos, los sabeos y los cristianos —quienes creen en Dios y en el último Día y obran bien— no tienen que temer y no estarán tristes». Los sabeos era una comunidad de monoteístas gnósticos.

11. Cf. J. Delimeau (ed.), *El hecho religioso*, 1993, 324 ss.

### 8. *El derecho al disenso, el respeto a los no creyentes y los buenos modales en las controversias*

El Corán no idealiza la convivencia; todo lo contrario, reconoce la existencia de tensiones políticas con otros grupos y de controversias religiosas dentro de la comunidad. Pero no anatematiza el disenso religioso, aun cuando hace llamadas constantes a profesar la fe monoteísta frente al politeísmo ambiente. Pablo era de la misma opinión cuando decía que convenía que hubiera disensiones para que resplandeciera la verdad. Lo que pide el Corán al Profeta y a los creyentes es la máxima cortesía y buenos modales en la invitación a la fe y en la controversia. No les corresponde a ellos juzgar y menos condenar. El juicio queda en manos de Dios: «Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación. Discute con ellos de la manera más conveniente. Tu Señor conoce mejor que nadie a quien se extravía de su camino y conoce mejor que nadie a quien está bien dirigido (16,125; cf. 29,46).

Al Profeta no le corresponde indignarse con los que no creen o con los que se alejan de la fe, ni coaccionarlos para que crean, ni angustiarse por lo que dicen; lo que debe hacer es celebrar la alabanza de Dios, servirle y prosternarse ante él (15,97-99). Los creyentes, más que estar pendientes de los comportamientos de los demás, tienen que preocuparse por sí mismos. El Corán llama a compatibilizar la búsqueda de Dios con los valores terrenos: «Busca en lo que Dios te ha dado la Morada Postrera, pero no olvides la parte que de la vida de acá te toca» (28,77). La única rivalidad que admite Dios es en hacer buenas obras (5,48).

### 9. *Hospitalidad y acogida a los inmigrantes*

El Corán ordena acoger a las mujeres creyentes que han emigrado por causa de su fe y no devolverlas a los infieles (60,10). Los musulmanes pueden casarse con ellas, a condición de que les entreguen la dote. De esta manera se pone en práctica la ley de la reciprocidad. Tras la conquista de Meca, hubo muchas personas, hombres y mujeres, que se convirtieron al islam.

También manda acoger a los emigrados expulsados de sus hogares y despojados de sus bienes buscando satisfacer a Dios (59,8): se refiere a los musulmanes de Meca refugiados en Medina, a quienes se les debe procurar una buena situación (16,41). Los creyentes que emigraron y combatieron con su hacienda y sus personas por la causa de Dios y los que les dieron refugio y auxilio, son amigos unos de otros. Los creyentes que no emigraron no serán amigos hasta que emigren (8,72-75). Los emigrados por Dios que mueren serán premiados con el paraíso (22,58-60).

La hospitalidad es sagrada en el islam y es una virtud que define tanto religiosa como culturalmente a los musulmanes. Más aún, es su modo de ser y de actuar. A partir de ahí se convierte en imperativo ético. Los musulmanes convierten su hogar en casa de acogida y su corazón en espacio

infinito de hospitalidad. El fundamento teológico de dicha actitud es que Dios hospeda y acoge a todo ser humano en el mundo, le invita a su casa cinco veces al día. Para el islam todos somos huéspedes de Dios . Cuando los musulmanes van en peregrinación a Meca y llegan hasta la casa de Dios reciben el título de «huéspedes del Misericordioso». El peregrino goza de su hospitalidad. La hospitalidad en el islam no se reduce a simple formalidad, no se queda en la superficie: brota de dentro y llega a la interioridad del otro.

En la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos, proclamada el 19 de septiembre de 1981 en la sede de la UNESCO por el secretario general del Consejo islámico para Europa, se reconoce el derecho de asilo (art. IX): «Toda persona perseguida u oprimida tiene el derecho de buscar refugio y asilo. Este derecho está garantizado a todo ser humano, sea cual fuere su raza, su religión, su color o su sexo. La casa sagrada de Al-lah (en árabe, *Al-Masjid al-Haram*) en Meca es un refugio para todos los musulmanes»[12].

## 10. *Textos discriminatorios*

Durante su estancia en Medina, Muhammad cambia de actitud en relación con los judíos y los cristianos y se muestra muy crítico. Llega a compararlos con los infieles impíos y pide para ellos la maldición de Dios. No contento con esto, incluso manda combatirlos: «¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la *Escritura*, no creen en Dios, ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente!» (9,29). El Corán pide a los musulmanes que no tomen como amigos a los judíos y a los cristianos, pues se harán uno de ellos, y «Dios no guía al pueblo infiel» (5,51). Los acusa de «desviados» y de caer en las mismas irregularidades que los infieles: «Los judíos dicen: 'Uzayr es el hijo de Dios'. Y los cristianos dicen: 'El Ungido es el hijo de Dios'. Eso es lo que dicen de palabra. Remedan lo que antes habían dicho los infieles. ¡Que Dios les maldiga! ¡Cómo pueden ser tan desviados! Han tomado a sus doctores y a sus monjes, así como al Ungido, hijo de María, como señores, en lugar de tomar a Dios, cuando las órdenes que habían recibido no eran sino de servir a un Dios Uno» (9,30-31).

La tradición tiende a identificar a Uzayr con Esdras, a quien alguna secta judía atribuiría naturaleza divina. Muhammad Asad traduce directamente «Esdras es el hijo de Dios» y cree que la acusación se dirige sólo a los judíos que vivían en Arabia, no al judaísmo como tal. Esdras fue quien codificó la Torá a la vuelta del destierro de Babilonia, dando lugar a un judaísmo legalista.

12. Cf. Varios, *Concilium* 253 (1994), 113.

Hay también textos claramente discriminatorios para con las mujeres: los que hablan de la preeminencia del varón y de la autoridad de los maridos sobre las mujeres, y ello por voluntad de Dios, según establece el Corán 4,34, donde se ordena amonestar a las mujeres que se rebelan contra el marido, dejarlas solas en el lecho e incluso pegarlas, hasta lograr que obedezcan. Según esta sura, las mujeres no podrían ocupar cargos que implicaran autoridad sobre los varones. Hoy, sin embargo, este principio no está vigente en varios países musulmanes, donde las mujeres ejercen cargos públicos en todas las esferas de la Administración Pública, llegando a primeras ministras y jefes de Estado. Me ocuparé de este texto más en detalle en el capítulo siguiente dedicado a las mujeres y el islam.

El Corán es discriminatorio con respecto a la mujer en materia de herencia (4,11; 4,176), si bien la razón es que al varón al que corresponde atender a la esposa y a los hijos. Admite la poligamia, como la reconocía la sociedad hebrea y como se aceptaba en la Arabia pre-islámica. Pero con una diferencia importante. La Biblia hebrea habla del harén de David y de las setecientas esposas y de más de trescientas concubinas de Salomón (1Re 1,1-3). En la Arabia anterior al islam, la poligamia era ilimitada. Por tanto, no es el Corán quien la crea; lo que hace es limitarla: sólo se pueden tener cuatro mujeres. Y pone como condición la obligación de tratar a todas de manera equitativa (4,3; 4,129).

El Corán discrimina a las mujeres a la hora de prestar declaración en los juicios: no se puede llamar a declarar a una sola mujer como testigo; tienen que ser dos, para que si una yerra, la otra pueda subsanar el error (2,282).

Otros textos son discriminatorios para con los que no profesan el islam. El Corán ordena el castigo para los impíos: «Hemos preparado para los impíos un fuego cuyas llamas les cercarán. Si piden socorro, se les socorrerá con un líquido como de metal fundido, que les abrasará el rostro. ¡Mala bebida! ¡Y mal lugar de descanso! (18,29). Establece que «las obras de aquellos de vosotros que apostatasen de su fe y mueran como infieles serán vanas en la vida de acá y en la otra. Ésos morarán en el Fuego eternamente» (2,218). Por el contrario, los que creen y actúan en consecuencia, serán premiados: «Quienes, en cambio, crean y obren bien... no dejaremos de remunerar a quienes se conduzcan bien. Para ésos serán los jardines del Edén!...» (18,30-31).

Los apóstatas son objeto de condena en el Corán (3,85-91; 4,115; 5,44; 16,106-107; 47,25-31). A quienes, siendo musulmanes, desean una religión distinta del islam no se les aceptará esa religión y serán perdedores en la otra vida (3,85). La retribución que tendrán será la maldición de Dios, de los ángeles y de los hombres (3,87). Serán castigados con penas dolorosas que no se les mitigará. Si, empero, se arrepienten y se enmiendan, no se les aplicará el castigo, ya que Dios es indulgente y misericordioso (3,89).

La Shari'a castiga la apostasía con la pena de muerte. Tal práctica constituye una crasa negación de la libertad de conciencia y de la libertad

religiosa que, como vimos más arriba, defiende el Corán. El caso más extremo fue la orden dictada por el ayatolah Jomeini de ejecutar al escritor británico de origen indomusulmán Salman Rusdhie por la publicación del libro *Versículos satánicos*, ofensivo para los musulmanes y difamatorio para el profeta Muhammad, sus esposas y algunas personalidades destacadas de los orígenes del islam.

La orden de Jomeini fue muy criticada tanto fuera como dentro del mundo islámico, por haberse dictado sin juicio previo, lo cual es contrario a la propia Shari'a. Además, no se ha levantado ni siquiera tras las disculpas del escritor. El jurista musulmán Abdullah Ahmed An-Na'im va más allá y piensa que «decretar la muerte de un autor, incluso a continuación de un juicio justo, constituye una grave violación de los derechos humanos no sólo del autor en cuestión, sino de otras muchas personas. *La existencia misma del crimen de apostasía* bajo la Shari'a es *una constante violación de la libertad religiosa que poseen por igual los musulmanes y los no musulmanes*»[13].

## 11. *Hermenéutica frente a fundamentalismo*

Los textos del Corán que discriminan a las mujeres y a los no musulmanes responden a un contexto vital e histórico determinado por unas condiciones sociales, culturales, sociales y religiosas concretas, las de la época en que fueron escritos, muy distintas de la nuestra. No pueden ser considerados, por tanto, normativos ni para la comunidad musulmana ni para el resto de la humanidad.

El actual clima de libertad religiosa y de conciencia, así como de pluralismo religioso y cultural, exige que el Corán, la Sunna y la Shari'a sean interpretados en el nuevo contexto histórico y que su aplicación se atenga a los derechos humanos, cuya Declaración Universal de la ONU de 1948 ha sido signada por la mayoría de los países musulmanes. Conviene tener en cuenta que esos textos, tal como se formularon en su tiempo, son ya el resultado de un acto hermenéutico, el que emana del diálogo entre la religión musulmana y la cultura de su tiempo, entre las instituciones sociales y la estructura política del área geográfica y de la época en que fueron redactados. El propio islam fue pionero, e incluso se adelantó al cristianismo, en el recurso a la mediación hermenéutica. No existe razón religiosa ni cultural alguna que le impida seguir siéndolo en el presente y en el futuro. De lo contrario caería en el más craso fundamentalismo.

«Ciertos pasajes del Corán —asevera Eugenio Trías—, perfectamente comprensibles en el contexto histórico en que surgieron, si se saben leer con sensibilidad histórica, no entumecen los pasajes perennes que el texto puede sugerir a una lectura atenta. El Corán, como todos los textos sagrados, no puede leerse literalmente, sino siempre con respeto, empatía y distancia»[14].

13. A. A. An-Na'im, «Corán, *Shari'a* y derechos humanos», 1990, 246.
14. E. Trías, «La necesidad de pensar la religión», 2006, 161.

Son cada vez más las corrientes teológicas y jurídicas que dentro del islam defienden estos planteamientos a partir de dos principios: *a*) activar los textos del Corán defensores de la libertad y de la igualdad de todos los seres humanos sin discriminación alguna ni por razones de género o religión y abrogar los discriminatorios; *b*) practicar el principio de la reciprocidad en la aplicación de la Shari'a, que consiste en tratar a todos los seres humanos como deseamos que nos traten a nosotros. Según esto, las leyes islámicas deben garantizar a los no musulmanes y a las mujeres los derechos que tienen los musulmanes. Dicho principio es una exigencia de la actual situación mundial caracterizada por la interdependencia a todos los niveles, al tiempo que una necesidad reclamada por el pragmatismo de las relaciones entre los seres humanos y los pueblos y, antes que nada, un imperativo moral.

Lo que parece fuera de toda duda, al decir de An-Nai'm, es que «la formulación histórica de la Shari'a es incapaz de apoyar hoy los más fundamentales derechos humanos»[15].

## 12. *Declaraciones islámicas de derechos humanos*

El islam ha elaborado sus propias declaraciones de derechos humanos, cuya base y fundamento se encuentran en el Corán, la Sunna y la Shari'a. Vamos a analizar dos: la proclamada en la sede de la UNESCO en 1981 y la emanada de la XIX Conferencia Islámica de Ministros de Asuntos Exteriores en El Cairo en 1990.

### Declaración de la UNESCO

Fue elaborada por eruditos y juristas musulmanes y representantes de diversos movimientos y corrientes de pensamiento islámico, como conmemoración del comienzo del siglo XV de la era islámica, y proclamada en la sede de la UNESCO el 19 de septiembre de 1981[16]. La fuente del derecho es, ciertamente, la «ley divina»[17].

Tres son los principios fundamentales en los que se basa la idea islámica de los derechos humanos en esta Declaración: *a*) éstos proceden de Dios, quien los ha dictado; Dios es quien los da y quien los garantiza; *b*) el ser humano es representante de Dios en la tierra; el hombre y la mujer son la célula principal de la vida en la sociedad y conforman una unidad singular, que es la familia; *c*) el ser humano es responsable con respecto a la sociedad y tiene como cometido la ayuda mutua y la contribución a la fraternidad.

15. Art. cit., 249. Cf. también A. A. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, 1989; M. Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, 1987.

16. El texto está recogido en Varios, *Concilium* 253 (1994), 107-118.

17. Cf. R. Garaudy, «Los derechos del hombre y el islam», 1990, 223-226.

El primero de los derechos que reconoce la Declaración de 1981 es el *derecho a la vida*, considerado sagrado e inviolable. Y junto a él todos los afirmados en la Declaración Universal de la ONU de 1948: la libertad, la igualdad, la justicia, un proceso judicial equitativo, la protección contra el abuso de poder y contra la tortura, la protección del honor y de la reputación, la libertad de creencia, de pensamiento y de expresión, la libertad de conciencia y de culto, la libre asociación, la educación, la vida privada, la libertad de desplazamiento y de residencia, la protección de la propiedad, la creación de una familia, el alimento, la vivienda, la enseñanza, los cuidados médicos, el asilo, el derecho y la obligación de participar en la dirección y gestión de los asuntos públicos.

El derecho a la libertad implica la obligación de todo musulmán de protegerse y de combatir contra la opresión, incluso «aunque esto le lleve a discutir la más alta autoridad del Estado» (artículo XII).

La Declaración es especialmente exigente en materia social y económica. En el preámbulo pide que «se realicen todos los esfuerzos para liberar a la humanidad de todo tipo de explotación, de injusticia y de opresión». Junto al derecho de propiedad reconoce la legitimidad de la nacionalización de ciertos medios económicos en interés público y la obligación de utilizar los medios de producción en interés de la comunidad. En defensa del desarrollo de una economía equilibrada, «la ley islámica prohíbe los monopolios, las prácticas comerciales excesivamente restrictivas, la usura, el empleo de medidas coercitivas en la conclusión de los mercados y la publicación de anuncios mentirosos» (artículo XV). Establece que los pobres tienen derecho a participar de la prosperidad a través de la limosna.

Inspirándose en el Corán, hace importantes aportaciones en el terreno de los derechos sociales y del orden económico. Leemos en el Corán: «Los bienes que gastéis, que sean para los padres, los parientes más cercanos, los huérfanos, los necesitados y el viajero (y el seguidor de la causa de Dios)» (2,215). El Corán distingue entre comercio y usura. Está de acuerdo con el primero y condena la segunda (2,275-279). También la Declaración de 1981 prohíbe la usura. El Corán opone la limosna a la usura: «Dios hace que se malogre la usura, pero hace fructificar la limosna» (2,276). En el islam hay un tipo de limosna que es preceptiva (2,261-274), a diferencia del cristianismo en que siempre es voluntaria.

Conforme al principio coránico «no hay coacción en la religión», la Declaración reconoce los derechos religiosos de las minorías no musulmanas. «En un país musulmán, las minorías religiosas deben poder optar para la dirección de sus asuntos cívicos y personales, entre la ley islámica y sus propias leyes (es decir, religiosas)» (artículo X).

La Declaración dedica el artículo XX a los derechos a la mujer casada, entre los cuales están los siguientes: vivir en la misma casa donde vive su marido, recibir los medios necesarios para mantener un nivel de vida no inferior al del esposo; en caso de divorcio, «recibir, durante el tiempo de espera legal, los medios de subsistencia compatibles con los recursos

de su marido, para ella misma y para los hijos que críe o de los que tenga la custodia»; pedir y conseguir la disolución del matrimonio «según las disposiciones de la ley» y pedir el divorcio ante los tribunales.

### Declaración de El Cairo

La segunda declaración sobre derechos humanos en el islam que voy a comentar fue adoptada durante la XIX Conferencia Islámica de Ministros de Asuntos Exteriores celebrada en El Cairo de 31 de julio a 5 de agosto de 1990[18]. La base en que se sustenta es la Shari'a. El punto de partida es la consideración del ser humano como representante (califa) de Dios en la tierra, y su horizonte, el reconocimiento del papel civilizador de la comunidad islámica. Su objetivo es la protección del ser humano de la explotación y opresión y la afirmación de su libertad y de su derecho a una vida digna en consonancia con la Shari'a. Entiende los derechos fundamentales y las libertades como parte irrenunciable de la religión musulmana que nadie puede abolir.

Como en la declaración de 1981, el primer derecho que preserva la declaración de El Cairo es la *vida*, entendida como don de Dios, que deben proteger los individuos, los Estados y la sociedad frente a toda agresión. Hay una prohibición expresa de usar medios que impliquen la aniquilación del origen de la vida. La defensa de la vida implica preservar la integridad física. El límite del derecho a la vida y de la preservación de la integridad física es la Shari'a. Sólo ella puede justificar la revocación de dicho derecho: «No es posible suprimir una vida si no es a exigencias de la Shari'a... No es posible violentarla (la integridad física) ni revocar este derecho sin mediar justificación de la Shari'a», dice el artículo segundo.

En el caso de un conflicto armado, prohíbe matar a las personas que no participan en el mismo: mujeres, ancianos, niños y mutilar los cadáveres, reclama un trato justo para los prisioneros de guerra y sus familiares, el intercambio de prisioneros y la reagrupación de las familias separadas por la guerra, y exige el respeto a la naturaleza: árboles, casas, etc. Junto al derecho a la vida reconoce la inviolabilidad sagrada de todo ser humano, con prohibición expresa de infligir torturas físicas o psíquicas o cualquier otro tipo de maltrato, crueldad o indignidad humana, de someter a las personas a experimentos médicos o científicos sin su consentimiento y de promulgar leyes de excepción que faculten a las autoridades tales acciones.

El texto defiende la igualdad de todos los seres humanos en dignidad y obligaciones, sin distinción de raza, color, lengua, sexo, creencia, religión, clase social, etc.; especialmente, la igualdad del hombre y de la mujer: a ambos reconoce igual dignidad y los mismos derechos y deberes.

18. Cf. <www.gees.org/articulo/952>.

Las mujeres poseen personalidad civil y garantías patrimoniales, gozan de autonomía financiera y tienen derecho a conservar su apellido y a disponer de su patrimonio. Al varón le exige asumir el gasto familiar y la tutela de la familia. Considera una obligación la búsqueda del saber y la educación.

La igualdad ante la Shari'a es total, sin que haya distinción entre gobernantes y gobernados: unos y otros pueden acudir a los tribunales. A los acusados se les presume la inocencia mientras no se demuestre su culpabilidad en un juicio justo, es decir, celebrado con todas las garantías.

La declaración constata que el ser humano nace libre. Por ello no puede ser esclavizado, sometido, sojuzgado o explotado. La única sumisión es a Dios. Los gobernantes y gobernados son iguales ante la ley. La libertad es irrestricta. Subraya de manera especial la libertad de expresión y de información como necesidad vital de la sociedad. Eso sí, siempre y cuando no esté en contradicción con algún precepto de la Shari'a que establezca lo contrario.

A partir de los principios de libertad e igualdad condena la colonización en todas sus formas, por tratarse de una de las peores formas de esclavitud, y la ocupación de tierras ajenas, al tiempo que reclama para las naciones que han sido víctimas de esta injusticia el derecho de defenderse y de autodeterminarse. Todas las naciones tienen el derecho de conservar su identidad cultural y de controlar sus recursos naturales. Prohíbe igualmente el despotismo y el abuso en el ejercicio de la autoridad.

Considera el islam como «la religión indiscutible» y prohíbe el uso de la coacción o el aprovechamiento de la pobreza o ignorancia para llevar a los seres humanos al ateísmo o a cambiar su religión por otra (artículo 10).

El límite de todos los derechos no es la persona, sino la Shari'a, a la que se apela constantemente: ella lo domina todo, lo controla todo: el derecho a la vida, la libertad de expresión, de información, las torturas, etc. Se recuerda en cada artículo de la Declaración, que termina con dos afirmaciones contundentes al respecto: «Todos los derechos y los deberes estipulados en esta Declaración están sujetos a los preceptos de la Shari'a islámica. La Shari'a es la única fuente de referencia para la aclaración o interpretación de cualquiera de los artículos del presente documento» (artículos 24 y 25).

## 13. *Críticas a la concepción occidental de los derechos humanos*

Filósofos, teólogos y juristas musulmanes dirigen críticas a las declaraciones de derechos humanos, que llevan la marca de la cultura occidental, tanto en su definición y conceptualización como en su interpretación, y que no tienen en cuenta otras culturas. Sirva como ejemplo el testimonio de Gamal-ad-din-Mahmud, miembro del Sínodo de Investigaciones Islámicas de la Universidad de al-Azhar (El Cairo) y profesor del Alto Instituto de Judicatura de Riad (Arabia Saudí), que comparto:

> Aunque una Carta debe mostrar carácter internacional y ha de abarcar a toda la humanidad, se echa de menos en ella la influencia de muchas culturas y la influencia de otras comunidades de pueblos en la formulación de los derechos fundamentales, en el vocabulario y en la definición del contenido de los conceptos. Una participación universal habría sido, indudablemente, una garantía mejor de la verdadera internacionalización de la Carta, y desde luego habría sido ventajosa para su aceptación por parte de toda la humanidad[19].

No puedo compartir, sin embargo, el planteamiento de Muhammad Talbi, ex profesor de Historia Islámica en la Universidad de Túnez, quien no reconoce valor alguno a una ética que no tenga una fundamentación trascendente. Éstas son sus palabras:

> Para mí, como musulmán, no es aceptable una ética que no incluya esa relación vertical, esta dimensión trascendente de mi ser humano. La (ética) que se ciñe a las reglas de buenos modales y de coexistencia pacífica y solidaria está bien. Pero no basta. Una ética a la que le falta la dimensión trascendente es chata, le falta tirón. *No tiene sentido, carece de resultados y fines*. No es más que una vida animal bien ordenada sobre la tierra. Pero el hombre es algo más. Y es misión de las religiones proféticas y monoteístas pregonarlo y ponerlo de manifiesto. A partir de ahí hay que estar dispuestos a tender la mano a todos[20].

19. Gamal-ad-din-Mahmud, «Los derechos humanos en el islam», 1994, 121; cf. R. Garaudy, «Los derechos del hombre y el islam», 1990, 221-237.

20. El testimonio de M. Talbi está recogido en H. Küng (ed.), *Reivindicación de una ética mundial*, 2002, 199.

# 12. LAS MUJERES EN EL ISLAM

El islam es, quizás, la religión monoteísta más cuestionada por su carácter patriarcal y androcéntrico en su organización, en sus textos sagrados y en su legislación, así como en los distintos niveles en que se mueve: religioso, cultural y político. La condición de la mujer en las sociedades islámicas, observa Dolors Bramon, es una de las cuestiones que más interesa, al tiempo que más escandaliza, a los hombres y a las mujeres occidentales, que emiten juicios muy negativos sobre el tema. Es posible que en no pocos casos dichos juicios sean certeros, pero debe reconocerse que existe una tendencia a fijarse en los aspectos más polémicos y a ver la realidad de manera sesgada y no en su conjunto. Con frecuencia las valoraciones se basan en tópicos y prejuicios fuertemente arraigados en el imaginario social. A ello cabe añadir el profundo desconocimiento del islam que suele desembocar en críticas no siempre fundadas e incluso en el rechazo[1]. Como contrapunto cabe observar que la perspectiva de género constituye hoy una de las aportaciones más importantes en el análisis de la realidad social dentro de las sociedades musulmanas y en el estudio de los textos del islam, preferentemente del Corán, los hadices y la Shari'a. Dicha perspectiva viene a mostrar y demostrar que las actitudes discriminatorias hacia las mujeres no pertenecen a la naturaleza del islam y que con frecuencia son verdaderas patologías a curar ¿Cómo? Con la relectura de los textos sagrados, el estudio de la historia y un mejor conocimiento de la realidad desde el respeto a los derechos humanos y de la emancipación de las mujeres.

1. Cf. D. Bramon, *Ser dona i musulmana*, 2007. Esta obra aborda con rigor y objetividad las cuestiones fundamentales del islam en torno a las mujeres: sexualidad, maternidad, matrimonio, poligamia, divorcio, herencia, igualdad y desigualdades. Analiza de manera especial las desigualdades de género que no provienen de la doctrina islámica, las mutilaciones genitales femeninas, los crímenes «de honor», el acceso de las mujeres a las mezquitas, las mujeres imames, la supuesta obligatoriedad del «velo islámico», etcétera.

### 1. *La inferioridad de la mujer, ¿inherente al islam?*

Parafraseando a André Malraux, bien puede decirse que el siglo XXI será femenino o no será, afirma Ghaleb Benchiekh, para quien la larga marcha hacia el progreso de la humanidad requiere una condición previa: la igualdad del hombre y de la mujer en derechos y deberes[2]. Si los asuntos del mundo fueran confiados en adelante a las mujeres, quizás no tendríamos tantos dramas y tragedias. En todo caso, el estado actual del mundo y su escabrosa morosidad son el producto de una civilización humana casi exclusivamente masculina. «Llegará el momento de hacer valer las ideas de la mujer a costa de las del hombre, cuya debilidad se consuma bastante tumultuosamente hoy», decía André Breton. He aquí la mejor respuesta al estado de confinación en que se encuentra la mujer en su rol supuestamente «natural» de bacante, odalisca o geisha. La mujer nunca o casi nunca ha sido definida intrínsicamente ni reconocida por sus cualidades personales. Como mucho, conseguía ser la musa de hombres poderosos y de genios, que creaban la Historia, mejor, *su* historia, pero siempre estaba detrás. Musa, pero nunca protagonista.

Es necesario plantear en toda su radicalidad los problemas específicos del estatuto de inferioridad de las mujeres en los países musulmanes. Empecemos por afirmar que en el horizonte del «nuevo pensamiento» musulmán se aprecia la voluntad inquebrantable de afirmar la igualdad ontológica, innata y jurídica de los seres humanos y de terminar con la «infinita» dependencia de las mujeres[3]. Los doctrinarios islamistas se empeñan en acallar estas aspiraciones legítimas de promoción de la mujer y del hombre en una sociedad que desea conformarse según el *nomos* universal de la igual dignidad de la persona. Lo que hacen esos doctrinarios es presentar una contra-forma de emancipación de la mujer con las mismas fórmulas repetidas sobre el Corán que libera a la mujer y le da derechos nunca iguales.

La mutación de la conciencia de muchas mujeres requiere profundas revisiones y serias reformas del pensamiento islámico. Hay que plantear la problemática del estatuto de la mujer en el Corán conforme al triple nivel de comprensión y de exigencias para la conciencia creyente:

— comprender las intenciones originarias del islam;

— enunciar y practicar la igualdad procediendo a la armonización entre lo jurídico y lo ontológico, que ahora están disociados;

— ofrecer orientaciones que se plasmen en una legislación positiva emancipatoria para las mujeres.

Éste es uno de los caminos más adecuados para salir de la crisis y escapar de la situación inaceptable en la que se encuentran muchas mujeres musulmanas. Escapar o sustraerse a estos tres niveles supondría dar

2. Cf. G. Bencheikh, *La laïcité au regard du Coran*, 2005, 137 ss.
3. *Ibid.*, 138-139.

respuestas insatisfactorias. No se puede atender sólo a consideraciones religiosas; es necesario plantear el problema de la emancipación de las mujeres musulmanas en el terreno político, social y cultural.

## 2. *La importancia de la educación*

Antes de aportar las respuestas, es necesario analizar la situación de las mujeres en los países musulmanes. Hay que evitar lo que Daryush Shayegan llama «ideologización de la tradición». Precisamente bajo el peso de la tradición ancestral ideologizada, la situación de la mujer en el mundo islámico es la de *sub-ser*, de un ser de consideración secundaria, tratada jurídicamente como menor, «víctima de una especie de enclaustramiento moral»[4]. La pregunta es si esta situación tiene su raíz, su causa en el machismo, la falocracia y la misoginia de los hombres o es inherente al islam como tradición religiosa. Si en los países árabe-musulmanes la relegación de las mujeres se debe al sexismo y a la falocracia, la respuesta está en la educación, la instrucción y la adquisición de saber. Se trata entonces de educar a los hombres y a las mujeres. La tarea de la educación y de la instrucción concierne en primer lugar a las mujeres actoras de su futuro.

A su vez, la igualdad completa requiere una profunda transformación en las relaciones entre mujeres y hombres, empezando por el cambio de actitudes de éstos; reajustar sus actitudes, adaptar su conducta y superar el desajuste entre su fantasmagorería y el respeto debido a las mujeres. Por aquí puede atisbarse un esbozo de solución. Los varones deben superar esa actitud de dominación que les resulta tan evidente y les parece tan obvia. Las actitudes sexistas desaparecerán más fácilmente con una verdadera toma de conciencia de los varones.

La educación es, sin duda, la pieza clave y la primera respuesta en esta transformación, *pero no la única*, es condición necesaria, pero no suficiente, pues también en las familias instruidas y letradas se deja sentir la discriminación sexista, a veces de manera intelectualizada y teorizada.

La indigencia intelectual y la carencia de conocimiento convierten la actitud machista en práctica común de los hombres en las sociedades afectadas por la falta de formación y por la pobreza. Las capas más débiles son presa de la desherencia educativa. Los sectores más marginados de la sociedad son rehenes de concepciones arcaicas. La importancia de la implicación de las mujeres en un proyecto educativo emancipador es mayor. Muchas madres y abuelas reproducen ellas mismas en sus hijos y en sus nietos los defectos y prejuicios del modelo que ellas sufrieron. Las madres son transmisoras de comportamientos sociales y culturales.

El camino de la educación es el seguido por mujeres relevantes como la abogada iraní Shirim Ebadí, premio Nobel de la Paz, que lucha a favor de

4. *Ibid.*, 142.

la emancipación de las mujeres en su país a través de la concientización de las propias mujeres, y la escritora feminista egipcia Nawal al-Saadawi, para quien las mujeres de Oriente Medio no están oprimidas porque vivan bajo la dominación del islam o porque pertenezcan a Oriente, sino porque están sometidas a un sistema patriarcal y de clase que domina el mundo desde miles de años.

De nuevo volvemos a preguntarnos si la permanencia de comportamientos sexistas dominantes en el mundo islámico se debe a la religión misma y si la condición subalterna de la mujer pertenece a la singularidad islámica en cuanto sistema religioso y cultural, que viene a sumarse a la falocracia ambiental. En otras palabras, si tiene carácter accidental o pertenece a su estructura, si es inherente al mensaje coránico e intrínseca a la enseñanza profética o constituye una grave perversión del mismo.

En el Corán hay, ciertamente, pasajes duros contra las mujeres, pero igualmente severos los hay en la Biblia hebrea y en las cartas neotestamentarias de la tradición paulina que prohiben a las mujeres hablar en las asambleas, les exigen llevar la cabeza cubierta y les obligan a someterse al esposo. Quizás la diferencia, cree Bencheikh, está en que estos textos no tienen hoy el mismo impacto, ni ejercen la misma influencia en la conciencia cristiana que el que siguen ejerciendo los textos misóginos en la conciencia musulmana[5].

## 3. *La dialéctica de la realidad*

La situación de las mujeres en países de tradición islámica no es tan uniforme como se nos quiere hacer ver. Tiene, más bien, carácter poliédrico. Un informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) pone de manifiesto los avances en derechos humanos, educación y economía en algunos países de mayoría musulmana. Kuwait ha legalizado el voto femenino. Marruecos ha aprobado una nueva ley de familia aperturista. En Jordania, Líbano y Túnez existen más mujeres que hombres en todos los niveles de la educación.

Pero ésta es sólo una cara de la realidad. La otra es más desoladora y deprimente. Se aprecia un considerable atraso de las mujeres en educación, economía y derechos humanos. El analfabetismo afecta al cincuenta por ciento de la población femenina mientras que en el caso de los hombres afecta a la tercera parte. En las zonas musulmanas, la tasa de fertilidad de las mujeres en edad de procrear es superior a la de las mujeres de otras zonas. Durante el quinquenio 2000-2005 la tasa ha sido de 3,8 hijos por mujer, mientras que en los países en vías de desarrollo desciende a 2,9 y en Europa a 2,6. Desde la evaluación anterior llevada a cabo hace dos años, el respeto a los derechos humanos ha sufrido un empeoramiento notable.

5. *Ibid.*, 149.

El Fondo Árabe para el Desarrollo Económico y Social reconoce que «en general las mujeres sufren la desigualdad frente a los hombres y son vulnerables a la discriminación tanto ante la ley como en la práctica». Añádase a esto que son precisamente las desigualdades de género el factor más importante del choque de culturas y uno de los fenómenos que compromete seriamente el desarrollo humano. Esos países no lograrán recuperarse de su atraso sin la promoción de las mujeres. El informe propone cambios importantes que chocan con la resistencia de los varones musulmanes a compartir el poder con las mujeres.

Al mismo tiempo, en los países de tradición musulmana está surgiendo una creciente conciencia de igualdad de género y de lucha por los derechos de las mujeres. Veamos algunos ejemplos emblemáticos.

Tras la caída del régimen de Sadam Hussein se ha incrementado en Iraq el número de organizaciones y redes de mujeres, quienes participaron de manera muy activa en el proceso electoral de enero de 2005, así como en Organizaciones No Gubernamentales y en organizaciones de la sociedad civil. Han celebrado encuentros y conferencias dentro y fuera de su país, entre las que cabe citar la de julio de 2003 sobre *La voz de las mujeres iraquíes*, con la participación de cien mujeres, y la de junio de 2004 en torno a *La Conferencia Nacional para permitir a las mujeres la práctica de la democracia*, centrada en la participación política de las mujeres a nivel local y nacional. El movimiento de mujeres iraquíes reclama que se establezca un mínimo obligatorio para activar el papel de las mujeres en los tres poderes del estado: ejecutivo, legislativo y judicial. Tras la aprobación de la Constitución han llevado a cabo una Campaña para su corrección, reclamando, por ejemplo, la representación de la mujer en todas las instituciones del Estado en al menos un 25% y la obligación de cumplir con todas las convenciones internacionales y con los pactos de derechos humanos[6].

La Unión de Mujeres Jordanas, fundada en 1945, cuenta con 10.000 afiliadas, diez oficinas y dieciséis centros distribuidos por todo el país. Entre sus objetivos están el reconocimiento y la mejora del estatus personal y social de las mujeres, su participación en la sociedad, la organización y unificación de los esfuerzos de las mujeres jordanas para proteger sus derechos y sus conquistas, combatir todo tipo de discriminación contra ellas, eliminar los obstáculos de todo tipo, legislativos, económicos, sociales y culturales, que impiden la participación de la mujer, eliminar el analfabetismo de las mujeres en materia legal, cultural y política, afirmar su empoderamiento en el ejercicio de sus derechos como ciudadanas, apoyar a las mujeres palestinas, etcétera[7].

En Líbano existe el Consejo Libanés de la Mujer, que agrupa en torno a ciento setenta Organizaciones No Gubernamentales y refleja la diversidad étnica y religiosa del país. Cuatro son sus prioridades para el perio-

6. Cf. S. Jabbo, «Mujer y derechos civiles en Iraq», 2006, 10-14.
7. Cf. Sana'a Al-Khayyat, «Las mujeres en la legislación jordana», 2006, 15-19.

do 2004-2008: buen gobierno y optimización de los recursos, igualdad de género y equidad regulada por las leyes, participación de las mujeres en la toma de decisiones y participación activa de las mismas en la vida económica y en el desarrollo[8].

El movimiento de las mujeres palestinas vincula sus reivindicaciones a los intereses del movimiento democrático. Lucha por la conquista de sus derechos al tiempo que participa en el proceso legislativo con el objetivo de que las mujeres tengan una legislación que asegure los derechos humanos, la igualdad total y la justicia social. En concreto trabajan para que se incluya en la ley palestina de 2003, artículo 9, la igualdad de derechos y la no discriminación de la mujer. El Comité de Mujeres ha realizado dos estudios sobre la condición de las mujeres en el Código Personal para otras religiones, ya que cada religión posee una ley diferente que regula la condición de la mujer. Uno de esos estudios se ocupa de la condición de las mujeres cristianas de las distintas confesiones: católica, ortodoxa, evangélica. Otro se centra en la condición de las mujeres samaritanas. El resultado de ambos estudios es que la condición de las mujeres cristianas y samaritanas es similar a la de las mujeres musulmanas: unas y otras subrayan su inferioridad, la falta de libertad en la toma de decisiones y su subordinación al varón, sea esposo, padre, hermano o hijo[9].

En Marruecos se ha producido un cambio importante en la situación social, económica y política de la mujer con la aprobación del nuevo Código de Familia (*Mudawana*) que considera a la mujer como sujeto de derechos. El Código reconoce la responsabilidad compartida entre los cónyuges, anula la tutela del hombre sobre la mujer, condiciona la poligamia al consentimiento de la primera esposa, eleva la edad de la custodia y la mayoría de edad a los dieciocho años para los hombres y para las mujeres, torna judicial el divorcio, lo que exige que sea supervisado por un juez, y amplía los derechos de la mujer para solicitar el divorcio. Conforme a los cambios producidos en el Código de Familia se ha llevado a cabo un nuevo Código Laboral, que completa la reforma a través de la regulación del desarrollo social de la mujer. Estas medidas legales pueden contribuir a liberar a las mujeres de su multisecular discriminación. Lo mismo puede suceder con la Instancia Equidad y Reconciliación y la publicación de sus conclusiones donde se recogen los atentados sistemáticos contra los derechos humanos cometidos durante el largo mandato de Hassan II[10].

En los últimos treinta años, las mujeres saharauis han asumido simultánea y unitariamente dos luchas: la de su propia emancipación y la de la liberación de su pueblo. Durante la etapa de instalación de los campamentos, de 1976-1979, trabajaron en la organización de los mismos así como en la construcción de hospitales y escuelas. Su prioridad era la superviven-

8. Kh. Haidar, «Derechos civiles y mujer en Líbano», 2006, 20-26.
9. Cf. Sana Aranki, «Derechos civiles de la mujer en las leyes palestinas», 2006, 27-36.
10. Cf. Souad El Idrissi, «Leyes civiles y derechos de las mujeres en Marruecos», 2006, 37-41.

cia. Aun cuando no cuestionaban la estructura patriarcal de la sociedad, dentro de la reivindicación de la independencia incluían la igualdad entre hombres y mujeres. La segunda etapa, de 1979 a 1990, fueron los años de vinculación de las mujeres a la causa política y de las reivindicaciones feministas. Se celebraron congresos en torno a la mujer, se desarrollaron campañas de alfabetización, se favoreció su participación política y se potenció su presencia en eventos internacionales. La tercera etapa, a partir de 1991, ha sido de decepción por la actitud pasiva de los organismos internacionales, en concreto la ONU, ante la postura de Marruecos y ante la permanente demora del referéndum. Eso ha impedido la consolidación de las estructuras de participación de las mujeres y ha obstaculizado los procesos de empoderamiento.

En la sociedad saharaui apenas se dan casos de violencia doméstica contra las mujeres, porque es considerada una vergüenza social. La mujer divorciada puede casarse de nuevo. El matrimonio, que antes solía darse entre personas pertenecientes a una misma familia o tribu y dependía de la voluntad de los padres, hoy queda en manos de los futuros esposos, aun cuando tienen en cuenta la opinión de la familia. La poligamia, aunque permitida, cuenta con un fuerte rechazo social[11].

Las mujeres musulmanas feministas consideran compatibles el islam auténtico, «no el islam deformado», insisten, y la igualdad de hombres y mujeres[12]. Así se puso de manifiesto en las Jornadas sobre *Mujeres islámicas y derechos civiles*, organizadas por el Movimiento por la Paz (MPDL) y celebradas en Madrid los días 17 y 18 de octubre de 2006.

Especial interés tienen la situación de las mujeres y el desarrollo de los movimientos feministas en Afganistán[13]. Este país ha ratificado la Convención de los Derechos Humanos y se ha comprometido a cumplirla, pero en la práctica no se aplica. Tiene leyes modernas que defienden la igualdad de hombres y mujeres ante la ley, pero con un artículo que contradice la Constitución: ninguna ley puede ser implementada si va contra la Shari'a. El gobierno no ha creado los mecanismos de apoyo necesarios para aplicar las leyes que ha adoptado. A eso se añade que las normas y los valores de la sociedad afgana se basan en la tradición.

Las mujeres afganas son consideradas de segunda categoría y carecen de derechos. Una vez que se casan pasan a ser propiedad del marido, quien tiene derecho a venderlas. Todo el poder está en manos de los varones. El presidente, los ministros, los jueces, el cabeza de familia: todos son hombres.

En el Parlamento, compuesto por doscientos cuarenta y nueve representantes, hay sesenta y ocho mujeres, pero carecen de influencia. Muchos

11. Cf. Embarka Hamoudi, «Mujer e Islam: el caso de las mujeres en el Sahara», 2006, 42-46.
12. Cf. «Derechos civiles de las mujeres en los países de tradición islámica», 2006.
13. Cf. Associació por els Drets Humans a l'Afganistán, *Violència de gènere a l'Afganistán després dels talibans*, 2007.

de los parlamentarios son señores de la guerra, jefes de partidos, militares, extremistas, *muhlas*, la mayoría gente muy conservadora que no cree en las mujeres y tiene la convicción de que ellas no deben formar parte de la clase política. En el proceso de reconstrucción del país se están reformando la mayoría de las leyes, pero éstas son todavía muy débiles y no pueden proteger a las mujeres. Las mujeres en el Parlamento quieren cambiar las leyes para protegerse a sí mismas, pero les resulta un trabajo titánico dada la resistencia del patriarcado. Las estructuras sociales afganas no cuentan con sistemas de protección de los derechos de las mujeres.

En el gobierno de la nación se ha creado recientemente el Ministerio de la Mujer con un cuádruple objetivo: detectar los problemas de las mujeres afganas, impulsar políticas que mejoren sus condiciones de vida, trabajar conjuntamente con los diferentes ministerios y hacer un estricto seguimiento del grado de cumplimiento de los compromisos firmados por Afganistán en Convenciones Internacionales.

En un clima tan poco propicio para las mujeres existe un incipiente movimiento feminista que está formado por varias asociaciones de mujeres, entre las que cabe citar el Centro Educativo de las Mujeres Afganas (AWEC), que presta su apoyo a mujeres presas y a mujeres excluidas socialmente, y Voz de las Mujeres Afganas, que gestiona una casa de acogida para las mujeres que han sufrido violencia o maltratos y para quienes su vida corre peligro por la violencia de género.

## 4. *El Corán en perspectiva de género*

En diciembre de 2003 se celebraba en Barcelona un juicio contra el imam de Fuengirola Mohamed Mustafa Kamal, que en su libro *La mujer en el Islam*, defendía y justificaba las agresiones físicas contra las mujeres, apoyándose en el Corán. El juicio trascendió la problemática interna del islam y generó un interesante debate en la opinión pública sobre las mujeres en el islam. Aquí voy a centrarme en algunos textos del libro sagrado del islam para llegar a conclusiones contrarias a las del imam. Conclusiones que coinciden con las de no pocos creyentes musulmanes ubicados en la cultura de los derechos humanos.

### El Corán, instrumento de liberación de la mujer

Desde hace varias décadas se desarrollan en el islam importantes corrientes reformistas y feministas que denuncian el monopolio tradicional de los varones, y más en concreto de los «clérigos», en la exégesis del Corán, así como su interpretación patriarcal, contraria al espíritu originario y a su defensa de la igualdad entre hombres y mujeres. Estas corrientes se niegan a dejar la tarea de interpretar los textos sagrados en manos de los varones y reclaman el derecho de las mujeres a acceder directamente a dichos textos y a interpretarlos desde la perspectiva de género. Eso supone asumir una

triple tarea: estudiar los textos del Corán y de los hadices que defienden la igualdad de los hombres y las mujeres, eliminar aquellas enseñanzas que se han introducido en el islam por vía de culturas locales y del *fiqh*, e interpretar el propio *fiqh* en perspectiva de género. Esta triple tarea no tiene una intencionalidad puramente exegética o literaria. Su objetivo es mostrar que no hay bases en el Corán que justifiquen las prácticas discriminatorias de algunas sociedades musulmanas y modificar las prescripciones codificadas en la ley islámica —sobre todo en lo que se refiere a la familia—, muy restrictiva de los derechos de la mujer. Este planteamiento lleva a las corrientes feministas dentro del islam a considerar el Corán como un importante instrumento de liberación de la mujer.

Ahora bien, ¿son así las cosas o dicho planteamiento es fruto de una lectura demasiado subjetiva e interesada? Lo primero que hay que hacer es ubicar el Corán en su contexto. En el siglo VII los árabes eran una comunidad que tenía carácter innegablemente patriarcal y consideraba inferior a la mujer. La inferioridad de la mujer es reconocida incluso en algunos textos del Corán. Las aleyas 2,228 y 4,34 dicen que los hombres tienen preeminencia sobre las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto a otros. En la misma aleya 4,34 se defiende que el hombre pueda pegar a la mujer si se le insubordina. Según 2,282, en una declaración judicial se considera necesario el testimonio de dos mujeres para equilibrar el del varón. Los triunfadores en una guerra tienen todos los derechos sobre las mujeres cautivas. El Corán mantiene la poligamia y la discriminación de la mujer en la herencia.

Sin embargo, el Corán establece límites e introduce algunos correctivos importantes. Veamos algunos ejemplos. Pone límites a la poligamia. «Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces casaos con las mujeres que os sean lícitas: dos, tres o cuatro; pero si teméis no ser capaces de tratarlas con equidad, entonces (sólo) con una —o (con) aquellas esclavas que sean de vuestra propiedad. Así evitaréis mejor el obrar mal. Dad a vuestras mujeres su dote gratuitamente. Pero si renuncian gustosamente a una parte en vuestro favor, haced uso de ésta tranquilamente» (4,3-4). Una de las razones de la poligamia es la protección de las mujeres viudas que quedaban en un estado de desprotección y de los huérfanos. El criterio que debía guiar las relaciones polígamas era la equidad en el trato.

En la Arabia preislámica el matrimonio se entendía como la venta de una mujer por su padre u otro pariente varón al futuro marido. Éste tenía que pagar al vendedor el precio estipulado por la compra. Pues bien, lo que establece el Corán es que se entregue la dote a la esposa. De esta manera pasa de ser simple objeto de compraventa a parte contratante. «La esposa poseyó, a partir de entonces, una competencia legal que antes no tenía»[14].

14. N. J. Coulson, *Historia del derecho islámico*, 1998, 24.

En el tema del divorcio, el Corán introduce una importante innovación al defender un «periodo de espera». La ley consuetudinaria vigente en la Arabia preislámica permitía que el marido pudiera repudiar a la esposa con solo manifestar la intención de hacerlo. En realidad él la había comprado y el repudio significaba la ruptura inmediata y definitiva del matrimonio. Lo que hace el Corán es introducir un «periodo de espera» durante el cual se suspende el efecto del repudio. Dicho periodo se prolongaba hasta que la esposa hubiera tenido tres menstruaciones o, en el caso de que demostrara que estaba embarazada, el repudio se hacía efectivo al nacimiento del niño o de la niña. La razón de la espera era posibilitar la reconciliación. Según Bujari, una mujer del Profeta solicitó el divorcio y éste se lo concedió despidiéndola con regalos.

El Corán establece que las mujeres perciban la mitad de la herencia que los varones: «Dios os ordena lo siguiente en lo tocante a vuestros hijos: que la porción del varón equivalga a la de dos hembras. Si éstas son más de dos, les corresponderán dos tercios de la herencia. Si es hija única, la mitad...» (4,11). Y, para mostrar la normatividad de la orden, dice el Corán: «Ésta es la obligación de Dios». Pues bien, esta orden que a primera vista pudiera parecer una medida discriminatoria, era de hecho una práctica igualitaria que venía a corregir la situación de inferioridad de las mujeres en la Arabia preislámica. Éstas, entonces, no sólo no heredaban, sino que eran objeto heredable junto con otros objetos. La razón por la que en el islam heredaban la mitad que el varón es porque a éste le correspondía el sustento de la familia y de los padres (4,11). Por tanto, la legislación coránica en torno a la herencia supuso un avance espectacular.

¿Y los castigos y sanciones a las mujeres por «indecencia» y/o «adulterio»? Dos son los textos del Corán que se refieren a ellos. El primero dice: «Y para aquellas de vuestras mujeres que cometan una indecencia, buscad a cuatro testigos presenciales; y si dan testimonio de ello, recluidlas en sus casas hasta que les llegue la muerte o Dios les procure una salida (por su arrepentimiento). Y castigad de igual modo a ambos culpables; pero si se arrepienten y se enmiendan, dejadles en paz; pues, ciertamente, Dios acepta el arrepentimiento y es dispensador de gracia» (4,15). Hay comentaristas del Corán para quienes «indecencia» significa aquí «adulterio» o «fornicación», en cuyo caso lo establecido en esta aleya habría quedado abrogado por 24,2, que ordena dar cien azotes al adúltero y a la adúltera. No parece, sin embargo, que sea éste el sentido del texto, sino, más bien, todo aquello que va contra la decencia y la modestia con hechos y con palabras. La manera de expiar dicha acción reprobable es el arrepentimiento. La condición necesaria para que se dicte la condena en caso de deshonestidad es la declaración de cuatro personas, y no de dos, como sucede en otros juicios.

El segundo texto fija el castigo para los adúlteros y las adúlteras: «Flagelad a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno. Por respeto a la ley de Dios, no uséis de mansedumbre con ellos, si es que creéis en Dios

y en el Último Día. Y que un grupo de creyentes sea testigo de su castigo. El fornicador no podrá casarse más que con una fornicadora o con una asociadora. La fornicadora no podrá casarse más que con un fornicador o con un asociador. Eso les está prohibido a los creyentes» (24,2-3). Se trata del mismo castigo para los hombres y para las mujeres. La aleya siguiente establece que «a quienes difamen a las mujeres honestas sin poder presentar cuatro testigos, flageladles con ochenta azotes y nunca más aceptéis su testimonio» (24,4). La legislación hebrea era más radical todavía: establecía la pena de muerte para ambos (Lv 20,10; Dt 22,22-24).

Puede afirmarse que el islam constituye un avance significativo en el reconocimiento de la dignidad de la mujer. Más aún, viene a sustituir el sistema sociocultural sexista vigente en la Arabia preislámica por un sistema humanitario capaz de integrar a las distintas minorías discriminadas: a las mujeres, a las niñas y los niños huérfanos, a los esclavos, etc. Numerosos son los textos del Corán que reconocen igualdad de derechos y deberes a los hombres y a las mujeres, como vimos en el capítulo anterior.

De entrada cabe constatar que no existe relato alguno de creación de la mujer a partir de una costilla del varón, como lo hay en la Biblia judía (Gn 2,21-22). Relato éste que es asumido por el cristianismo y está muy presente en el imaginario de los cristianos y de las instituciones eclesiásticas para justificar la superioridad del hombre sobre la mujer y las relaciones de dependencia y sumisión de ésta al varón. Según el texto coránico, hombre y mujer son creados iguales sin subordinación ni dependencia de uno a otro. La relación entre los creyentes y las creyentes es de amistad y protección mutua. En el Corán aparece 25 veces el nombre de Adán, que no es árabe sino hebreo, y en 21 de ellas tiene el significado de humanidad, no de hombre-varón. Tampoco se encuentra en el libro sagrado del islam un relato que responsabilice a la mujer del pecado y de la expulsión del paraíso, como aparece al comienzo de la Biblia judía (Gn 3,6).

En la situación de discriminación de la mujer, e incluso de desprecio hacia su vida, propia de la sociedad árabe preislámica, el Corán hace una clara apuesta por la vida de la mujer. Era tal la ofensa que suponía el nacimiento de una niña en aquella sociedad, que algunos padres llegaban incluso a matarla al nacer, como constata el Corán, que condena rotundamente esa práctica: «Cuando se le anuncia a uno de ellos una niña, se queda hosco y se angustia. Esquiva a la gente por vergüenza de lo que se le ha anunciado, preguntándosele si lo conservará, para deshonra suya, o lo esconderá bajo tierra... ¡Qué mal juzgan!» (16,58-59).

Como ponen de manifiesto no pocos textos del Corán, a los hombres y a las mujeres se les reconocen los mismos derechos tanto en esta vida como después de la muerte en lo referente a los premios y los castigos. Tanto el hombre como la mujer están sujetos a las mismas formas de adoración y poseen derechos sociales iguales. La recompensa en el más allá no está en función de ser hombre o mujer, sino que depende de las obras realizadas, que son el criterio por el que Dios se rige. «El creyente,

varón o hembra, que obre bien, entrará en el Jardín (= paraíso) y no será tratado injustamente en lo más mínimo» (4,124; cf. 13,23). Los creyentes y las creyentes tienen garantizado el perdón de Dios por igual si han sido devotos, humildes, castos y siempre que hayan ayudado a los demás. En cuanto a los castigos tampoco existe la desigualdad de género: los hombres extraviados y las mujeres extraviadas recibirán el mismo castigo. Sólo se establece diferencia en los premios y los castigos después de la muerte con las mujeres del Profeta, que, en el caso de que sean deshonestas, recibirán un castigo doble y, en el caso de que obedezcan a Dios y obren bien, recibirán doble remuneración.

Hay un texto del Corán que subraya la igualdad de hombres y mujeres en lo que se refiere al perdón y la recompensa con un lenguaje claramente inclusivo: «Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las dan limosna, los que y las que ayunan, los casos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios» (33,35). La recompensa y la buena vida por las buenas obras alcanzan a los hombres y a las mujeres creyentes por igual (16,97).

### Referencias del Corán a mujeres judías y cristianas

El Corán reconoce a Sara, esposa de Abraham, el mismo don de poder percibir lo invisible y de comunicarse con el mundo angelical que a su esposo (11,72-73). La madre de Moisés recibió la inspiración de Dios, según el Corán: «E inspiramos a la madre de Moisés: '¡Amamántale, y si temes por él échale en el mar y no temas ni te aflijas porque te lo devolveremos y le nombraremos uno de los apóstoles'» (28,7). También es citada la esposa del faraón, una de las primeras mujeres que creyó en Moisés (66,11).

A María, madre de Jesús de Nazaret, le dedica el Corán un sura completa, la 19, que la coloca al mismo nivel que los patriarcas y profetas de Israel: Abraham, Moisés, Ismael, Idris, y la presenta como modelo para la humanidad y ejemplo de espiritualidad, como ya vimos en el capítulo dedicado a las fuentes del islam: «Cuando los ángeles dijeron: '¡María!' Dios te anuncia la buena nueva de una Palabra, que procede de Él. Su nombre es el Ungido, Jesús, hijo de María, considerado en la vida de acá y en la otra y será de los allegados» (3,45).

### ¿Y los textos discriminatorios hacia la mujer?

Hay, con todo, textos claramente patriarcales que defienden la superioridad del varón, su función protectora de la mujer y la dependencia de ésta. En ellos la virtud de las mujeres se vincula esencialmente con la devoción, la obediencia y la sumisión hacia los maridos. La rebeldía se considera una falta de respeto para con ellos que debe ser castigada. Aquí se encuentra el

texto citado por el imam de Fuengirola para justificar la violencia contra las mujeres en determinadas ocasiones: «Los hombres tienen autoridad sobre (*qawwamun*) las mujeres en virtud de las preferencias que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas. Y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden. ¡Amonestad a aquéllas que temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis con ellas» (4,34).

¿Cómo interpretan las teólogas feministas y los teólogos reformistas dentro del islam este texto y otros similares? Todos coinciden en que reflejan la mentalidad de la época, en la que estaba muy arraigada la inferioridad de la mujer. Hay quienes creen que los textos que justifican el sometimiento de la mujer al varón deben entenderse en sentido metafórico. Y en el caso de 4,34, se tiende a afirmar que la traducción es incorrecta. *Dáraba* es una palabra polisémica. A raíz del juicio contra el imam de Fuengirola, los filólogos árabes declararon que el imperativo de *dáraba* de 4,34 no puede traducirse por «pegadlas» o «dadles una paliza». La traducción correcta sería «dadles un toque de atención». Las investigaciones feministas han abierto una nueva línea de interpretación de 4,34, que cuestiona el significado de superioridad del varón dado a la palabra *qawwamun* e indica que se refiere a la obligación del varón de mantener a sus esposas durante el tiempo que cuidan de sus hijos.

Según no pocas tradiciones consideradas auténticas, el Profeta estaba radicalmente en contra de que los hombres pegaran a sus mujeres. Según una de las tradiciones, Muhammad habría expresado en varias ocasiones su extrañeza ante el hecho de que alguien pueda golpear a su mujer y luego acostarse con ella. Según otra tradición, ratificada por una extensa cadena de juristas, habría prohibido que se pegara a ninguna mujer: «No peguéis a las siervas de Dios». En el sermón pronunciado en la *Peregrinación del Adiós*, estableció que el recurso al castigo corporal hacia la mujer sólo estaba justificado en el caso de que «hubiera cometido una indecencia manifiesta», pero siempre que no provocara dolor. Varias tradiciones coinciden en que se trata, más bien, de un castigo de carácter simbólico. Los sentimientos de respeto del Profeta hacia las mujeres y su actitud no violenta hacia ellas vienen a avalar la idea de que el castigo físico debe evitarse[15].

La Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), que se pronunció a través de un comunicado en contra del imam de Fuengirola, cree que para entender un texto no puede prescindirse de su contexto y que su significado emana de todo el sistema. Eso es lo que permite seleccionar uno de los posibles significados y descartar los demás. A su vez, el principio fundamental de la ética coránica es «hacer el bien y evitar el mal», en el que coinciden todos los sabios del islam. La interpretación de una ley particular no puede ir en contra de unos principios fundamenta-

15. Cf. *El mensaje del Qur'an*, 2001, 108.

les del sistema jurídico que le da validez. Según esto, el verbo *dáraba* no puede entenderse como «dar una paliza» o «pegar», pues entraría dentro del conjunto semántico «maltratar».

La FEERI cree necesario distinguir en el islam entre los principios fundamentales, que constituyen las reglas de juego, el Criterio o la Guía, y el *fiqh* (derecho islámico, corpus legal derivado de una interpretación de la Shari'a), entre los principios generales y la concreción en el aquí y ahora. Para la FEERI, determinadas corrientes del islam como los movimientos salafíes, el wahhabismo y los Hermanos Musulmanes confunden los principios fundamentales con la reglamentación e interpretación que hace el *fiqh* de dichos principios, cayendo en la trampa de la reificación o unidimensionalidad. En su empeño por fijar el *fiqh*, lo convierten en «fijo», tornan inmutables también a las sociedades y los sujetos a quienes hay que aplicar la ley, y hacen del islam algo estático y dogmático.

No faltan, dentro del islam, quienes cuestionan la consideración del Corán como palabra literal de Dios, así como la validez y la normatividad de dicha palabra en todos los contextos y culturas. En una palabra, defienden la necesidad de la hermenéutica, habida cuenta de la distancia histórica, cultural, religiosa y social entre los textos sagrados y el momento actual en que son leídos. Pero junto a ellos hay intelectuales y teólogos musulmanes fundamentalistas que siguen considerando el texto como revelado en su literalidad y normativo hoy lo mismo que en el momento de la revelación a Muhammad.

Las tendencias islámicas reformistas y feministas suelen convenir en que el Corán debe interpretarse a la luz de los derechos humanos y no viceversa. Eso es aplicable a los textos sagrados de todas las religiones. En esa línea va la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos proclamada el 19 de septiembre de 1981 en la sede la UNESCO por el secretario general del Consejo Islámico para Europa, que defiende «un orden islámico en el que todos los seres humanos sean iguales y nadie goce de ningún privilegio ni sufra una desventaja o una discriminación, por el mero hecho de su raza, de su color, de su sexo, de su origen o de su lengua».

Pero esta interpretación no se queda en el terreno de los principios. Hay personas musulmanas que la llevan a la práctica, como Shirin Ebadí, abogada iraní y profesora de derecho en la Universidad de Teherán, que en 2003 recibió el premio Nobel de la Paz por su lucha a favor de los derechos humanos. Ella es una practicante musulmana que ha levantado la voz en las aulas y en su despacho contra la discriminación de las mujeres en un país musulmán como Irán donde sigue aplicándose la Shar'ia. Su actitud viene a mostrar y a demostrar no sólo la compatibilidad entre la creencia en Dios y la defensa de los derechos humanos, sino la relación intrínseca entre ambos. Una relación intrínseca que, en el discurso de concesión del premio Nobel, la llevó a denunciar la violación de los derechos humanos en el mundo, la existencia de miles de presos de opinión en las prisiones de su país, el constante intervencionismo de George Bush contra lo que

llama el «eje del mal», donde el presidente norteamericano ubica a Irán, la guerra contra Iraq y la actitud agresiva de Israel contra los palestinos.

Sin interpretación las religiones desembocan derechamente en el fundamentalismo. Sin el horizonte de los derechos humanos las religiones terminan por justificar prácticas contrarias a la dignidad, la libertad, la igualdad y la inviolabilidad de la persona, como torturas, malos tratos, violencia de género, ejecuciones, etc. Y, además, apelando a Dios para dar legitimación religiosa y validez normativa a esas prácticas. Esa apelación implica una contradicción, ya que se invoca al Dios de la vida y de la paz, al Dios del perdón y de la reconciliación para practicar la venganza y la violencia —en el caso que nos ocupa, contra las mujeres—.

Mohamed Kamal Mostaza, imam de Fuengirola, declaró durante el juicio que negar el Corán sería una herejía. Yo creo que la herejía es el fundamentalismo en el que él está instalado. Afortunadamente correligionarios y correligionarias suyos, quizás abochornados por la actitud sexista del líder musulmán, declararon en el juicio en su contra. Pero no faltan teólogos musulmanes que, desde una lectura literal y descontextualizada de algunos textos sagrados y de la tradición, atizan el fuego de la «misoginia islámica» (Fatima Mernissi) con su defensa de la inferioridad de la mujer y de su subordinación al varón. Al menos en la práctica. ¡Y no pienso sólo en los talibanes! Otros muchos musulmanes, que viven entre nosotros y visten al modo occidental, piensan y actúan de forma similar, aunque más sibilinamente para que la ley no les sorprenda *in fraganti*.

El juez dictó sentencia contra el imam de Fuengirola no ateniéndose a una lectura fundamentalista del Corán, que le habría hecho cómplice del sexismo, actitud tan extendida en las religiones, sino conforme a la defensa de los derechos humanos y a las declaraciones de musulmanes y musulmanas para quienes ninguno de los textos del libro sagrado del islam puede justificar la violencia de género contra las mujeres. En una sociedad democrática no puede haber instituciones o líderes religiosos al margen de los derechos humanos. Éstos son universales, indivisibles e irrenunciables tanto en la sociedad como en el interior de las religiones. No caben excepciones a su cumplimiento.

## El Corán, Carta Magna de los derechos humanos

La hermenéutica feminista dentro del islam no se limita o reduce a los problemas específicos de las mujeres. Se ocupa también, y de manera prioritaria, del fenómeno de la pobreza, de las desigualdades sociales y su relación con la prácticas religiosas, del imperialismo que somete a los países musulmanes a un sistema de dependencia y del neocolonialismo, de la democracia, de la represión política, de los derechos humanos, y dentro de ellos, los de los niños y niñas, que son las personas más vulnerables. Las mujeres feministas encuentran en el Corán importantes aportaciones en la respuesta a esos problemas. Tras un riguroso estudio sobre los derechos

humanos y religiosos en el Corán, la teóloga pakistaní Riffat Hassan expresa su idea de que el texto coránico «es la Carta Magna de los derechos humanos y que una gran parte de su contenido tiene el objetivo de liberar a los seres humanos de la esclavitud del tradicionalismo, el autoritarismo (religioso, político, económico o de cualquier otro tipo), el tribalismo, el racismo, el sexismo, la esclavitud o cualquier otra cosa que prohíba o impida a los seres humanos llevar a cabo la versión coránica del destino humano encarnada en la proclamación clásica: el fin de todo es Alá (53,42)»[16].

## 5. *Los hadices en perspectiva de género*

También los hadices están siendo interpretados en perspectiva de género. Uno de los análisis más rigurosos al respecto es el de Fátima Mernissi, profesora de sociología en el Instituto Universitario Científico de la Universidad Muhammad V de Rabat, quien en su obra *El harén político. El Profeta y las mujeres* estudia los más controvertidos y polémicos hadices misóginos que tienen que ver con el velo, la esclavitud o la violencia contra las mujeres ubicándolos en su contexto político, social y cultural, y poniéndolos en relación con algunos acontecimientos de la vida de Muhammad y de la situación que se vivía en Meca y en Medina[17].

No resulta fácil entender que los hadices misóginos sean dichos auténticos del Profeta, quien afirmaba que la persona a quien más amaba en el mundo era una mujer, Aisha. Por eso Mernissi hace una investigación detallada y rigurosa sobre ellos llegando hasta el fondo. Uno de los hadices misóginos analizados es el que Abu Bakr, padre de Aisha, dijo haber oído al Profeta, al enterarse de que los persas habían elegido a una mujer para que los gobernara: «¡No conocerá nunca la prosperidad el pueblo que confíe sus asuntos a una mujer!». Aparece en uno de los volúmenes del prestigioso compendio de Bujari, *Sahih* (el «Auténtico»). En este *hadiz* se pretende fundamentar la exclusión de las mujeres de la actividad política. Muhammad Arafa, autor de *Los derechos de la mujer en el islam* (1980), afirma que la mujer no ejerció ningún papel en los asuntos de Estado en los comienzos del islam, ni en lo referente a las cuestiones políticas ni en su planificación estratégica.

Mernissi contraargumenta con lucidez: «¿Qué hace el autor con Aisha, la mujer del Profeta, que dirigió la oposición armada contra el califa reinante entonces? No puede dejarla de lado sin perder su credibilidad, dado que se refiere a las primeras décadas del islam. El Profeta murió en Medina un lunes, el 8 de junio del año 632. Su mujer Aisha, que entonces sólo tenía 18 años, se dirigió al campo de batalla a los 42, al frente de un ejército que no aceptaba la legitimidad del cuarto califa ortodoxo, Alí. Esto sucedía en Basora el 4 de diciembre del año 656. ¿Oponerse al califa

16. Tomo la cita de N. van Doorn-Harder, «El Corán leído por las mujeres», 2005, 62.
17. F. Mernissi, *El harén político. El Profeta y las mujeres*, 2002.

e inducir a la población a la sedición y a la guerra civil no es participar en la vida política?»[18].

Otro de los dichos del Profeta que marcó la infancia de Fátima Mernissi y que analiza críticamente es el siguiente: «El profeta dijo que el perro, el burro y la mujer interrumpen la oración si pasan por delante del creyente interponiéndose entre éste y la *quibla*». Según este *hadiz*, la mujer era un elemento perturbador que rompía la relación con Dios. De ahí que fuera excluida de la esfera de lo sagrado. No parece éste un hadiz auténtico, es decir, pronunciado por el Profeta, ya que su esposa Aisha oraba muchas veces en su presencia.

Un tercer hadiz misógino es el que afirma: «Hay tres cosas que traen mala suerte: la casa, la mujer y el caballo». Pero tampoco es auténtico, a juicio de Mernissi, ya que el discípulo que oyó al Profeta sólo tomó una parte de la frase, porque en realidad Muhammad estaba criticando a los judíos por citar esta sentencia.

Los estudios feministas actuales están demostrando el papel relevante que jugaron las mujeres junto con el Muhammad en los momentos fundacionales del islam, en su primer desarrollo y en los siglos posteriores. Las investigaciones se centran en algunas de las más relevantes. Khadija bint Yuwaylid (m. 619), viuda con muchas propiedades, dedicada al comercio y primera esposa de Muhammad, fue la primera persona que se adhirió al islam. Prestó un importante apoyo en el aspecto económico, el emocional y el religioso al Profeta, quien pudo dedicarse en exclusiva a la predicación y a la difusión de la nueva religión. De su matrimonio nacieron dos hijos, muertos durante la infancia, y cuatro hijas, Fátima, Ruqayya, Unmm Kulzûm y Zainab. Aisha (614-678) fue una mujer inteligente, culta y con una gran visión política. Tuvo un importante protagonismo en la vida de dos califas: en la desestabilización del tercer califa Uzman y en la caída del cuarto califa Alí. Entre los sunnitas fue considerada «la Madre de los creyentes». Transmitió fielmente las enseñanzas del Profeta. Sin ella se hubiera perdido buena parte de su legado. Aisha interpreta el Viaje Nocturno y la Ascensión de Muhammad como experiencias espirituales, frente a quienes lo hacían en sentido literal y corpóreo.

Otra mujer importante en los orígenes del islam es Umm Salma, perteneciente a la aristocracia Quraysh y una de las esposas del Profeta, a la que el autor de *al-Isaba* describe como «una mujer de belleza fuera de lo normal (*yamal baari*), poseedora de un penetrante juicio, un razonamiento rápido y una extraordinaria capacidad para formular opiniones justas»[19]. Poseía una gran sensibilidad política. Enseguida tomó conciencia de la exclusión de que eran objeto las mujeres en el texto sagrado del islam. En una ocasión osó preguntar al Profeta: «¿Por qué se cita a los hombres en el Corán y a las mujeres no?». Un día, cuando estaba desenredándose el

18. F. Mernissi, *op. cit.*, 2002, 15.
19. Tomo la cita de F. Mernissi, *op. cit.*, 135-136.

cabello, pudo escuchar la respuesta recogida en la sura 33, aleya 35, ya citada, que utiliza un lenguaje inclusivo refiriéndose diez veces expresa y diferenciadamente a los hombres y a las mujeres.

A Fátima, la hija de Muhammad y esposa de Alí, se le concede poca importancia en las fuentes históricas sunnitas. Las tradiciones hagiográficas shiítas, empero, la consideran una de las mujeres más importantes en los orígenes del islam. En las recientes investigaciones llevadas a cabo en el mundo occidental recibe críticas y alabanzas por igual atendiendo a la orientación ideológica de los estudios.

Tras su sólida investigación sobre las mujeres y el Profeta, Mernissi concluye que éste buscó siempre la igualdad entre hombres y mujeres y que se opuso al uso de la violencia contra las mujeres. Las aleyas de los últimos años, empero, incurren con frecuencia en contradicción con las primeras, bien bajo la influencia de personas de su entorno con un gran poder político, bien obligado por las circunstancias concretas.

### 6. *Mujeres eruditas en el islam*

El islam se encuentra en el punto de mira del feminismo —al menos occidental— por la marginación y exclusión a la que somete a las mujeres en la esfera religiosa, así como en la esfera social y política en algunos países de tradición musulmana. Es a esta religión a la que se dirigen las más severas críticas por la invisibilización de que son objeto las mujeres en las sociedades de tradición, mayoría o confesionalidad musulmanas. Muchas de esas críticas me parecen justas, al menos referidas al presente, y creo que son aplicables a las religiones en general, y muy especialmente a las tres religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islam. Sin embargo algo empieza a moverse, hablando en términos feministas: se aprecian importantes movimientos que reclaman el protagonismo de las mujeres en todos los ámbitos: el político y el social, el religioso y el cívico, el moral y el profesional, protagonismo que les niegan sus respectivos dirigentes.

Las actuales investigaciones feministas ponen de manifiesto el acceso de las mujeres a la educación en los siglos XII y XIII, sus conocimientos en todos los campos del saber: historia, astronomía, poesía, lexicografía, métrica, música, canto, enseñanza, ciencia de los hadices, etc., su importante contribución al esplendor cultural de la civilización islámica de al-Ándalus, e incluso lo que hombres como Ibn al-Arabi e Ibn Hazm aprendieron de no pocas mujeres intelectuales de su tiempo.

En su libro *Islam: el poder de las mujeres*[20], Aisha Bewley demuestra que desde el sus orígenes el islam cuenta con numerosas mujeres eruditas. La primera de ellas fue sin duda Aisha, la joven esposa de Muhammad, que le acompañaba en el momento de su muerte. Cuando los compañeros

20. A. Bewey, *Islam: el poder de las mujeres*, 2001.

del Profeta tenían alguna dificultad para entender un *hadiz*, recurrían a ella para que se lo explicara. Le consultaban sobre asuntos hereditarios, en los que era experta. Versada era asimismo en el aprendizaje del Corán, en asuntos de legitimidad e ilegitimidad, pero también en literatura, historia árabe, genealogías, medicina, etc. En ello coinciden relevantes personalidades de los orígenes del islam. Proclamaba los *fatwa* durante los califatos de su padre Abu Bakr, Umar, Uthman y los demás, hasta su muerte. Desde las tierras más lejanas llegaban para hacerle consultas dado su extraordinario conocimiento de la Sunna. Era estudiosa de las ciencias y aclaraba no pocas cuestiones complejas en ese campo a personalidades eminentes.

Las demás mujeres y compañeras del Profeta poseían también una gran preparación intelectual. No debe olvidarse que Muhammad era partidario de una educación igual para los hombres y las mujeres, y de la presencia de éstas en las reuniones y asambleas. Durante varios siglos el islam animó a las mujeres a acceder al conocimiento.

La generación siguiente también contó con mujeres excepcionales. Amra bint Abdu'r-Rahman asesoraba sobre aspectos legales. El reconocimiento de su opinión era tal que anulaba a las otras autoridades tanto en asunto de negocios como de castigos. Revocó la decisión de un sobrino suyo de cortar la mano a un hombre acusado de haberse apropiado de anillos de hierro ajenos. Umm Waraka, otra mujer musulmana muy culta, recitaba el Corán y ayudó a Umar en la recopilación de los textos del Corán.

Durante la Edad Media hubo momentos de verdadero esplendor en el acceso de las mujeres al conocimiento; a su vez, jugaron un papel fundamental en su transmisión. Muchas de ellas fueron teólogas, poetisas, doctoras, profesoras, etc. Nafisa bint al-Hasan (m. 824) fue una autoridad en la ciencia del hadiz y en calidad de tal perteneció al círculo del imam ash-Shafi'í durante su época de plenitud como jurista en Egipto. Sudda bint Abi asr Ahmad al-Ibari (m. 1178), tenida por una de las más eruditas de su época, explicaba los textos de al-Bujari a muchos estudiantes y daba conferencias en una de las principales mezquitas de Bagdad.

Las mujeres estaban obligadas a tener un conocimiento completo de sus obligaciones religiosas: la oración, el impuesto, la peregrinación, el ayuno de Ramadán, así como de cuestiones sociales como el comercio y los negocios. Cuando el marido no tenía capacidad de transmitir dichos conocimientos, tenían que ir a buscarlos fuera del hogar, ya que el acceso al conocimiento se consideraba superior al mantenimiento, según el razonamiento del *seij* nigeriano Uzman dan Fodio en *Irshad al-ijwan*: si el marido niega el permiso para el estudio de la mujer, «ella podrá ir en esta búsqueda sin su permiso y no tendrá ninguna culpa, ni incurrirá en falta por ello. El gobernante deberá obligar al marido a permitir que su mujer se eduque, igual que le debería obligar a que la mantenga; no obstante, el conocimiento es superior al mantenimiento, sin duda». Si el marido se negare y el caso se llevare al gobernador, éste debería fallar a favor de la

mujer y exigir al marido que diera permiso para adquirir conocimiento fuera del hogar.

Los hombres estudiosos que se oponen a la educación de las mujeres son calificados por el *seij* nigeriano de hipócritas, peor aún, de «demonios entre los hombres». A su juicio, incurren en una contradicción: enseñan a los estudiantes, que es un acto voluntario, y no enseñan a la propia familia, que es una obligación. Quienes piensan que la felicidad de una mujer radica en obedecer siempre al marido están satisfaciendo fines egoístas y no buscan otra cosa que saciar sus deseos a través de ellas. El derecho de las mujeres a recibir educación es reconocido por la mayoría de los eruditos en el islam.

### 7. *Mujeres políticas en el islam*

La idea de la mujer invisibilizada y recluida en el espacio doméstico es una de las más extendidas en Occidente sobre el mundo islámico e incluso dentro del islam. Y, sin embargo, la historia desmiente no pocas veces ese estereotipo.

El Corán no excluye a las mujeres del ámbito militar ni prohíbe su participación en el campo de batalla. Tampoco el Profeta y sus Compañeros mostraron oposición a dicha participación. Tras el asesinato del tercer califa Uthman, Aisha reunió un ejército de mil combatientes con el apoyo de los jefes Talha y al-Zubayr, que tomó la ciudad de Basora. Después tuvieron que hacer frente al ejército de Alí en la batalla del Camello (así llamada porque se desarrolló alrededor de donde estaba el camello portador del estandarte de Aisha), que tuvo lugar el año 656. Era la primera guerra civil entre los musulmanes. En ella el ejército de Alí triunfó sobre el de Aisha, y los jefes Talha y al-Zubayr murieron. Según la tradición, tras la batalla, Alí comentó: «Si una mujer pudiera ser califa, Aisha lo habría sido». Al final se reconcilió con Alí y sus opiniones en torno a los acontecimientos más importantes de la comunidad musulmana fueron siempre reconocidas.

Un año después tuvo lugar la batalla de Siffin entre Alí y Mu'awiya, gobernador omeya de Siria, en la que lucharon mujeres de ambos bandos.

Desde comienzos del islam las mujeres ocuparon cargos importantes en la Administración. Samra bint Nuhayk al-Asadiyya fue inspectora de mercado. Entre las funciones del cargo estaban ordenar los intercambios, prohibir los abusos y evitar comportamientos injustos. Ash-Shifa bint 'Abdullah, convertida al islam antes de la Hériga y una de las acompañantes del Profeta en su emigración a Medina, tenía conocimientos de medicina y trabajó como curadora, enseñó a escribir a otras mujeres, entre ellas a Hafsa, la esposa del Profeta. Contó con el apoyo de éste, que la visitaba en su casa, y con el de los califas posteriores, entre ellos Umar, que la nombró responsable de la administración del mercado.

Existe una discusión en el interior del islam en torno a si las mujeres podían ejercer como jueces o no. Las opiniones de los expertos se dividen

al respecto. Al-Bujari (810-870), influyente historiador y cualificado comentarista del Corán, se definía a favor de la posibilidad de que las mujeres pudieran ejercer funciones judiciales y decidieran sobre todo tipo de asuntos. Abu Hanifa (700-767), fundador de la escuela hanafita y compilador de gran número de tradiciones, creía que no podían tomar decisiones en lo relativo a castigos y represalias.

El ejercicio de cargos políticos no estaba vetado a las mujeres. Hubo mujeres que fueron gobernantes a la muerte del marido o regentes en su ausencia. Dos ejemplos emblemáticos. La sultana Shajar ad-Durr (siglo XIII), tras la muerte de su esposo, gobernó en Egipto. Emitía edictos en todo tipo de asuntos, menos los militares. Las monedas eran acuñadas con el nombre de la «Reina de los Musulmanes». El imam pronunciaba el *jutba* (= sermón dentro de la plegaria comunitaria de los viernes) en su nombre. Organizó las defensas y dirigió la resistencia en la cruzada encabezada por Luis IX, a quien capturó. A cambio de su liberación exigió la devolución de Damietta, ciudad egipcia situada entre el brazo oriental del delta del Nilo y el lago Manzala, a pocos kilómetros del Mediterráneo, que había sido conquistada por Luis IX un año antes, en 1249, y un rescate de 400.000 dinares. Abdicó tras su matrimonio con Aybak.

Excelente dirigente política fue Radiya (siglo XIII), que sucedió a su padre el sultán Shams ad-Din Iltutmish y gobernó en Delhi con plena autoridad. Durante el auge del sistema del harén hubo un periodo de ciento cincuenta años conocido como «el reinado de las mujeres», que se inicia con Roxelana, esposa de Suleyman el Magnífico, y acaba con Turhan, madre de Mehmed IV.

Los historiadores de los periodos en que gobernaron los ayubíes y los mamelucos (1171-1517) llaman la atención sobre el importante grado de igualdad entre hombres y mujeres dentro de la clase dirigente[21].

## 8. *Mujeres místicas en el islam*

En una ocasión preguntaron a uno de los maestros sufíes por el número de *abdal* («sustitutos», una de las clases de «amigos de Dios») que había en el mundo. Él contestó: «En total cuarenta». «¿Por qué no dijiste cuarenta hombres?», volvieron a preguntarle. «Porque entre ellos también hay mujeres», respondió. La anécdota pone de manifiesto que las mujeres pueden ser sufíes igual que los hombres. La historia así lo muestra. Si importante fue el papel jugado por las mujeres en la vida política y en la actividad intelectual dentro del islam, no lo es menor en la vida religiosa.

La primera mujer que brilla con luz propia en el sufismo es Rabi'a al-Adawiyya (713-801)[22]. Nacida en Basora en una familia sin recursos económicos, quedó huérfana siendo una niña y fue vendida como esclava,

21. Cf. A. Bewley, *Islam: el poder de las mujeres*, 52 ss.
22. Cf. C. Vega, *Rabi'a al Adawiyya, paloma de paz y libre*, 2002.

pasando su juventud entre la indigencia y un trabajo agotador. Ayunaba constantemente y pasaba las noches rezando. Una noche el amo la encontró en oración con la frente en el suelo y se sintió tan impresionado que le dio la libertad. Desde entonces dedicó su vida a la experiencia mística y a las obras piadosas, a vivir en la pobreza y en la oración con la única compañía de su sierva 'Abda, que transmitió sus discursos y dio a conocer su experiencia religiosa radical. Según la tradición, durante un tiempo fue tañedora de flauta, después vivió como vagabunda, luego moró en una cueva que ella misma había construido, posteriormente hizo la peregrinación a Meca y se marchó al desierto.

Lo que animaba su vida e inspiraba su actividad religiosa era el amor, no el miedo al castigo o la búsqueda de recompensa. La tradición presenta a Rabi'a portando fuego en un mano y agua en la otra. Cuando le preguntaban adónde se dirigía con los dos elementos, respondía que iba a arrojar el agua en el infierno y a llevar el fuego al cielo para que los dos desaparecieran y así los seres humanos buscaran la visión de Dios. Su experiencia mística se base en un principio fundamental: el amor a Dios por sí mismo con exclusión expresa de toda criatura. Rabi'a rechaza todo lo demás: las riquezas, los afectos sensibles. Rechazó incluso varias propuestas de matrimonio. «El matrimonio —afirma— es obligatorio para quien es libre de optar, libertad de la que carezco porque pertenezco a Dios». Rechaza igualmente el saber religioso, el amor por el Profeta y el odio a Satanás.

Su vida y su enseñanza se resumen en el célebre poema de los dos amores: «Te amo con dos amores: un amor apasionado y un amor digno de Ti sólo. El amor apasionado es de no pensar más que en Ti, con exclusión de toda otra cosa. Pero el amor del que Tú sólo eres digno es que Tú te reveles a mí y que yo te vea. Ninguna alabanza a mí, sino a Ti toda alabanza». Es el amor total, desinteresado el que aquí se describe.

Rabi'a constituye todo un símbolo de santidad entre las mujeres sufíes. Más aún, es considerada la iniciadora de la mística sufí y maestra de místicos musulmanes. Superó a muchos maestros sufíes en el camino de la perfección hacia Dios. Es quizás la «santa» más conocida del islam.

Muchos son los dichos y las anécdotas que se relatan de ella y que reflejan su piedad y su modo de vida plenamente sufí. Rabi'a preguntó al sufí Rabah al Qaysi: «¿Los días y las noches son largos para ti?». Él le respondió: «¿Por qué deberían serlo?». «Por tu anhelo de contemplar a Dios», le dijo. El sufí se mantuvo en silencio y Rabi'a le dijo: «La respuesta para mí es 'sí'». La tradición sufí llama a Rabi'a «segunda María».

El caso de Rabi'a no es aislado. En su tiempo hubo otras mujeres místicas en Siria e Iraq. También en España las hubo. Ibn al-Arabi mantuvo estrecha relación con Fátima de Córdoba y Jazmín de Marchena, dos mujeres sufíes y maestras del espíritu que ejercieron una profunda influencia en su experiencia religiosa y en su reflexión teológica. Fue discípulo y criado de Fátima durante dos años y convivió con ella en condiciones muy precarias

en una choza de caña construida por él mismo. La llama «amante de Dios y mística intuitiva»[23].

El poeta y sufí persa Yami recoge en su libro *Los alientos de la intimidad* este poema perteneciente a un escritor árabe anónimo:

> Si éstas que recordamos son mujeres
> Entonces más que cien hombres valen.
> Que el sol (= *shams* en árabe es femenino) sea femenino, no significa mancha.
> Ni honor que la luna (= *helal* en árabe es masculino) sea un nombre masculino.

## 9. *Mujeres protagonistas en el islam, hoy*

Dentro del islam hay un movimiento feminista que está buscando nuevos caminos de autoafirmación y participación de las mujeres en la sociedad y de presencia activa en el interior de la propia religión musulmana, intentando salir de la marginación social y de la exclusión religiosa en las que han vivido durante siglos.

Dicho movimiento comienza con una crítica severa y razonada de lo que Fátima Mernissi llama «misoginia islámica». A su juicio, los principios coránicos y los textos constitucionales de los países islámicos que defienden la igualdad de derechos de hombres y de mujeres suelen ser ignorados o, peor aún, interpretados a favor de una política sexista y teñida de misoginia. Es la actitud que caracteriza a no pocos gobiernos musulmanes, a los grupos islámicos integristas y a los teólogos musulmanes fundamentalistas, que han incorporado a la tradición musulmana sus propios sentimientos androcéntricos como si fueran inherentes a ella, cuando son totalmente espurios. Quienes así piensan siguen defendiendo la inferioridad y la consiguiente subordinación de la mujer al varón. Los casos extremos de tal actitud opresiva durante la última década para con las mujeres han sido los ataques del Frente Islámico de Salvación (FIS) a mujeres argelinas y la reclusión de la mujer por parte de los talibanes en Afganistán.

Una lectura feminista emancipatoria del islam y de sus textos fundantes implica luchar contra el sexismo, llevar a cabo una verdadera revolución igualitaria integradora de las minorías, especialmente de las más débiles, poner en práctica medidas de discriminación positiva y fomentar la solidaridad. Exige crear un sistema social basado en la diversidad sostenible, en todos los campos, incluido el interreligioso, que implica la prohibición de toda coacción sobre los creyentes.

Es necesario proponer un modelo de familia basado en la igualdad de los individuos y superador de los dos sistemas de dominación en función del predominio de un género sobre otro: patriarcado y matriarcado. Un

23. Cf. M. Asín Palacios, *Amor humano, amor divino: Ibn Arabi*, 1990, 34-37.

modelo de familia basado en el amor entre los cónyuges y en su confianza mutua para llevar a cabo un proyecto de vida en común. El islam, afirma Khadija Candela, instaura un sistema donde el hombre y la mujer son el paradigma de la colaboración entre lo diverso para lograr la unión.

Poco a poco se van formulando los desafíos de las mujeres en los países islámicos, que no tienen por qué oponerse a los de las mujeres de los países occidentales. Entre ellos Khadija Candela cita los siguientes: entender el islam como un sistema de derechos capaz de integrar a las minorías como principios activos; reconocer y alentar la diversidad como valor; trabajar por el progreso de la sociedad a través de la justicia social y de la solidaridad; defender un feminismo pacifista que reclama los derechos de la mujer a través de la inteligencia y de la convicción, y no de la violencia; autoconocimiento y autoestima; acceso de las mujeres a la educación en igualdad de condiciones que los varones; trabajar por una relaciones mundiales más armónicas[24].

En el islam actual hay un despertar de la conciencia de las mujeres musulmanas en el horizonte feminista. Veamos cuatro ejemplos que me parecen significativos: dos de activistas de los derechos humanos y dos intelectuales.

## Shirim Ebadí

Nacida en 1947 en Irán, estudió la carrera de Derecho en la Universidad de Teherán, donde se graduó. De 1975 a 1979 fue presidenta de la Corte de Teherán y se convirtió en una de las primeras mujeres jueces del país, hasta que fue obligada a dimitir tras la Revolución de 1979. ¿Motivo? Los ayatolas consideraban a la mujer «demasiado apasionada e irracional» para ejercer esa función. En 2001 obtuvo el premio Rafto de Derechos Humanos. En 2003 recibió el premio Nobel de la Paz, siendo candidatos también el presidente de la República checa Vaclav Havel y el papa Juan Pablo II. Hasta ese año sólo diez mujeres habían recibido el premio Nobel. Era la primera mujer musulmana que lo recibía.

Ebadí se declara creyente musulmana y defensora de los derechos humanos: no considera incompatible el islam con los derechos humanos y la democracia, al menos desde una lectura abierta del Corán. «Hace veinte años —afirma— que repito esta idea: se puede ser musulmán y defender el vivir en un país en el que las leyes respeten la libertad de expresión y de conciencia». Ése es precisamente uno de los motivos de la concesión del premio: el ser «una musulmana consecuente que no ve conflicto alguno entre el islam y los derechos humanos fundamentales y está segura de que el diálogo entre las diferentes culturas y religiones del mundo serán el

24. Cf. J. Candela, «Reflexiones sobre los derechos de la mujer en el Islam y su estatus de igualdad dentro del sistema social que inaugura el Corán en el siglo VII d. C.», ponencia presentada en el Congreso de Mujeres Musulmanas de Barcelona, 3 de octubre de 1999.

punto de partida para compartir e intercambiar las cosas buenas que tiene cada una». Ebadí entiende que la entrega del premio Nobel a una mujer musulmana «sin lugar a dudas, dará valor a las mujeres islámicas en su lucha por la igualdad. La cultura patriarcal y la discriminación de las mujeres, especialmente en los países islámicos, no durarán eternamente».

Refiriéndose a la aplicación de la Shari'a reconoce que «ser mujer en Irán no es fácil debido a que la ley no nos reconoce muchos derechos», pero afirma al mismo tiempo que «parte de la belleza de la vida en Irán viene de ahí, de la dificultad de esa lucha, como mujer y como jurista. Si viviese en otro país no tendría tantos motivos para hoy sentirme orgullosa de mí misma», declaró al recibir la noticia de la concesión del premio Nobel.

Fue encarcelada durante casi un mes en 2002 bajo la acusación de elaborar videos contra el islam, cuando lo que hizo en realidad fue defender a dos conocidas mujeres activistas presas por haber participado en Berlín en una conferencia en la que se analizó el futuro de los derechos humanos en el islam. Enseña Derecho en la universidad de Teherán y en las aulas denuncia el sistema que discrimina a las mujeres, la Shari'a, al tiempo que defiende la igualdad entre hombres y mujeres.

En su despacho de abogada en Teherán se ocupa del derecho de familia, con especial atención a la defensa de los derechos de los niños y niñas. Defensa tanto más necesaria cuanto que para la legislación iraní el niño y la niña son «propiedad» del padre. Por eso, afirma, «defender los derechos del niño es defender los derechos humanos». Ebadí es la fundadora y presidenta de la Asociación de Apoyo a los Derechos de los Niños en Irán.

Se muestra contraria a la invasión extranjera de su país. Así lo expresó tras la concesión del premio Nobel y de manera especial en el discurso de recepción en Oslo, en el que condenó la guerra contra Iraq y el trato inhumano dado a los «combatientes ilegales» en Guantánamo, así como la violación de los derechos humanos por parte de algunos Estados alegando la lucha contra el terrorismo. «Durante los últimos dos años —dijo—, algunos Estados han violado los principios universales y las leyes de los derechos humanos usando los hechos del 11 de septiembre y la guerra contra el terrorismo internacional como pretexto. Los reglamentos que restringen los derechos humanos y las libertades básicas han sido justificados y se les ha otorgado legitimidad bajo el manto de la guerra contra el terrorismo».

Ebadí criticó con dureza la actitud tan hipócrita y selectiva de los países occidentales a la hora de cumplir las resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU. «¿Por qué —se preguntó— algunas decisiones y resoluciones del Consejo de Seguridad son válidas mientras otras no lo son? ¿Por qué en el curso de los últimos 35 años no se han aplicado decenas de resoluciones de la ONU relativas a la ocupación de los territorios palestinos por el Estado de Israel?».

Tiene la firme convicción de que la lucha por los derechos humanos en Irán debe ser obra del pueblo iraní, sin injerencia exterior alguna. «No

necesitamos que nos libren los otros», afirmó, al tiempo que expresó su preocupación por que los derechos humanos fueran violados por las democracias occidentales que primero habían introducido esos principios. Señaló que Iraq estaba siendo sometido a «un ataque, un ataque militar, sanciones económicas y finalmente la ocupación militar», primero con el apoyo del Consejo de Seguridad y luego a pesar de su oposición.

Aminatu Haidar

Es una luchadora a favor de la independencia del Sahara occidental. Nació en 1967, tiene dos hijos y está divorciada. Las autoridades marroquíes la han encarcelado varias veces. Con solo veinte años, fue secuestrada y sometida durante casi cuatro años a los horrores de las mazmorras de Marruecos. Perdió su puesto de funcionaria en el ayuntamiento de Bujador y le fue retirado el pasaporte por sus constantes denuncias contra la prensa marroquí y contra los partidos políticos del entorno del monarca. A partir de 1999, una vez muerto Hassan II, está dedicada a la lucha política por la independencia del Sahara occidental y por la defensa de los derechos humanos. Tras participar en una manifestación pacífica en junio de 2005, fue detenida, maltratada y golpeada bárbaramente. Como consecuencia de las agresiones tuvo que ser ingresada en un hospital, donde no se le permitió cumplir el tratamiento médico y fue trasladada a la cárcel. Allí la policía marroquí la torturó durante setenta y dos horas con la intención de obligarla a firmar declaraciones falsas. Desde la Cárcel Negra de El Aaiún, donde estuvo detenida, dirigía sus mensajes a los independentistas saharauis. Éste fue el del 26 de junio de 2005[25]:

> Desde el día 17 de junio de 2005, me encuentro entre rejas en la tristemente célebre Cárcel Negra, del Aaiún, donde se hacinan cientos de presos, entre los cuales más de 200 son saharauis. Mi crimen es haber ejercido mi derecho a manifestar mi condena y mi protesta contra la represión y la arbitrariedad de las fuerzas de ocupación marroquíes contra los civiles saharauis que expresan desde hace tantos años su rechazo a la ocupación, reivindicando de manera pacífica el respeto de los derechos humanos en el Sahara occidental, la liberación de los presos de opinión y la vuelta de los desaparecidos vivos o muertos.
>
> Mis verdugos me esperaban con sus porras, su fuerza viril y sus prepotentes ideas oscuras. Me atacaron, me golpearon, me tiraron al suelo y después de recibir los primeros auxilios en el hospital, me llevaron en una furgoneta para interrogarme durante 72 horas, en un intento vano para sacar de mi boca confesiones que podrían ser utilizadas en mi contra, e iniciar contra mi persona y mis compañeros campañas de mentiras, de desinformación y de denigración. Es un milagro que siga con vida, porque soy una mujer agotada físicamente de tantos años de desaparición

25. Texto completo, en *El País*, 21 de julio de 2005, 10.

> y encarcelamiento, tanta tortura y tantas vejaciones. Pero aquí estoy y seguiré luchando con todas mis fuerzas, sabiendo que estáis allí luchando por nosotros. Estoy tan segura de vosotros como lo estoy del mar que me espera a 25 kilómetros, tan segura como lo estoy que esos niños saharauis refugiados en Argelia volverán a su tierra liberada. Estoy tan segura de vosotros como lo estoy de la mirada cariñosa de mis dos hijos Mohamed y Hayat, a quienes añoro tanto.
>
> Desde mi celda, os saludo calurosamente, y os agradezco la solidaridad y el apoyo que nos estáis brindando para sacarnos del infierno en donde estamos, los presos políticos, los desaparecidos, nuestros familiares y el conjunto del pueblo saharaui bajo ocupación que aspira, con justicia, a la libertad.

## Amina Wadud

Nació a mediados de los años cincuenta en los Estados Unidos de América (se niega a facilitar información sobre el lugar y la fecha de nacimiento). Se convirtió al islam en 1973. Vivió y estudió en distintos países musulmanes, especialmente en Malaisia. En 1990 publicó *El Corán y la mujer*, uno de los libros emblemáticos del feminismo islámico que causó un fuerte impacto dentro y fuera del islam al hacer una lectura feminista del Corán y demostrar que éste defiende la igualdad de sexos. Entre 1997 y 1998 fue investigadora adjunta en el programa de Estudios sobre la Mujer, de la Escuela Superior de Teología de Harvard. Actualmente es profesora en el Departamento de Estudios Filosóficos y Religiosos de Virginia Commonwealth University, de Richmond (USA). Sus investigaciones se centran en el islam y el género, ofreciendo una interpretación alternativa del Corán. Es también una activista en la defensa de los derechos humanos, y especialmente de las mujeres musulmanas.

En marzo de 2005 dirigió una plegaria mixta de musulmanes en Nueva York. Con dicha práctica estaba desafiando a la autoridad patriarcal musulmana, que se considera con el monopolio de lo sagrado. Las mezquitas de la localidad se negaron a permitirle la entrada para dicha oración, que se celebró en la catedral de San Juan el Divino. A ella acudieron en torno a cien musulmanes y musulmanas, bajo protección policial en el exterior del templo para evitar incidentes por parte de los musulmanes tradicionalistas que protestaban fuera del templo. Durante la plegaria, que hizo de rodillas mirando hacia Meca, dijo que «el asunto de la igualdad de género es muy importante para el islam. Por desgracia, los musulmanes han hecho una interpretación muy restrictiva de la historia y han caminado hacia atrás. Con esta plegaria, nos estamos moviendo hacia delante. Este acto solitario es un símbolo de las posibilidades del islam».

La reacción de los ulemas no se hizo esperar. Jusef al Qardawi, de Qatar, dictó una *fatwa* por la que condenaba a Amina y a los participantes en la oración. Sabed Tantawi, de El Cairo, declaró inválida la plegaria mixta alegando que los hombres han de rezar con humildad y modestia, y nunca

en presencia de una mujer. El líder religioso conservador Yusuf Qaradawi también emitió una *fatwa* contraria a la actuación de Wadud apelando al cuerpo de la mujer, «cuyo físico, naturalmente, constituye una provocación a los instintos de los hombres». La respuesta del feminismo islámico no se hizo esperar: ni en el Corán ni en los hadices existe un solo texto que prohíba a las mujeres dirigir la oración en una congregación de hombres y de mujeres. Si una mujer está capacitada para pronunciar el sermón el viernes, ¿por qué no lo va a hacer?

Amina Wadud cree que ha terminado la era del patriarcado. Tenemos que evolucionar, afirma, «hacia otro modelo más tolerante y cooperativo, porque no sólo está en juego el futuro del islam sino el futuro mismo del planeta. Para que nuestras familias, comunidades y naciones avancen, más y más mujeres deben llegar a las áreas del progreso». En defensa del nuevo modelo igualitario y cooperativo cita el Corán, ya que en él «se sostiene que los hombres y las mujeres han sido creados en igualdad». A su juicio se han desvirtuado los principios del Profeta, quien no reconocería su Ciudad de la Iluminación en ninguna comunidad musulmana de hoy. Lo que ha sucedido ha sido un «desplazamiento funcional» del islam para ajustarlo al dominio de los varones.

La voz femenina fue silenciada en el texto coránico y ha estado ausente del legado intelectual del islam. Sin embargo, dice Wadud, está ya incluida en el texto coránico y presta una contribución única al comentario del Corán. El legado intelectual del islam privilegia ciertamente la voz, las cualidades y los atributos masculinos de Dios, cuando también son importantes las cualidades y los atributos femeninos. Por eso cree necesario enfatizar hoy la voz femenina para lograr el equilibrio. Durante los catorce siglos del islam fueron los hombres casi en exclusiva quienes escribieron tratados de exégesis, considerados autoritativos y definitivos.

Al silenciar la voz femenina del texto, el *ethos* islámico limitó la riqueza de éste, lo que constituye una injusticia contra el autor divino del texto y contra quienes buscan orientación moral en él. Para ampliar el horizonte moral del texto es necesario eliminar la autoridad interpretativa única de los varones, recuperar la voz femenina dentro del Corán y fomentar el desarrollo de comentarios femeninos. «A la voz femenina no sólo hay que darle plena expresión, sino que incluso habrá que darle algunas veces la primacía»[26].

## Fátima Mernissi

Fátima Mernissi nació en 1940 en Fez (Marruecos). Su única lengua hasta los veinte años fue el árabe. Obtuvo la licenciatura en Ciencias Políticas. Posteriormente estudió en la Sorbona de París y consiguió el doctorado

26. Cf. A. Wadud, «A la búsqueda de la voz de la mujer en la hermenéutica del Corán», 1998, 58.

en Sociología por la Universidad de Brandeis. Es historiadora, ensayista, consultora de varios organismos internacionales como BIT, UNESCO, UNI y otros, y profesora de Ciencias Sociales en el Instituto Universitario de Investigación Científica de la Universidad Mohamed V de Rabat. Recibió el premio Príncipe de Asturias de las Letras en 2003 junto con la escritora estadounidense Susan Sontag. Es una de las voces más autorizadas de la intelectualidad árabe, una referencia mundial en estudios sobre el islam, sobre todo desde la perspectiva feminista, al tiempo que una de las intelectuales del Magreb más conocidas y reconocidas en Occidente. Destacada defensora de los derechos de la mujer, ha ejercido una importante función concientizadora en el mundo femenino musulmán, al que ha ayudado a despertar de su multisecular estado de postración y a tomar conciencia de su dignidad inalienable. Luchadora infatigable para dar a conocer una cultura humanista, alejada de los estereotipos y de la manipulación política, se ha especializado en el estudio de la condición femenina en las sociedades musulmanas. Sus teorías emancipatorias han contribuido muy positivamente a las reformas legislativas llevadas a cabo en Marruecos a favor de las mujeres.

Mernissi estudia la relación entre islam, Occidente y modernidad en *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, donde analiza los miedos que despierta en el subconsciente musulmán la palabra «democracia», asociada generalmente al Occidente colonialista y agresor, un Occidente con mil caras, que despierta esperanzas enseguida truncadas violentamente, como por ejemplo, a través de la guerra del Golfo. Estudia el uso y abuso del islam por parte de las dinastías monárquicas, oligarquías, poderes financieros, etc., que se perpetúan en el poder. Responsabiliza a estos grupos de poder de desviar la atención de los sectores populares sobre los verdaderos problemas de las poblaciones musulmanas y de centrar la atención en el terreno religioso. De esa manera consiguen acallar las voces de los ciudadanos y ciudadanas y distraer a éstos de las cuestiones de fondo, cuales son las económicas, políticas y sociales. «La inmigración clandestina y el fanatismo militante son dos caras de la misma moneda: la represión de la sociedad civil por grupos de interés y *lobbies* del petróleo, tanto nacionales como extranjeros... Los gobiernos... evitan cualquier discusión de los graves problemas económicos, desplazando la atención al campo de la discusión religiosa y dando una connotación moral a cuestiones básicamente financieras, fiscales y comerciales»[27].

Sus análisis se refieren a la pérdida de referencias seguras en un mundo sin fronteras, que puede ser tocado, afectado e impactado por los misiles racimo destructores de poblaciones enteras o por mensajes consumistas igualmente destructores del sujeto humano. En esta obra se ocupa también del lugar de las mujeres en las sociedades musulmanas: su debilidad y su

27. F. Mernissi, *El poder olvidado: las mujeres ante un islam en cambio*, 1996, 11 y 24.

capacidad movilizadora, sus aspiraciones más profundas y sus deseos de cambio. «El grito desesperado contra la guerra (del Golfo) fue el de las mujeres», afirma[28].

Dentro del islam Mernissi llama la atención sobre la obsesión por el *hiyab*, cuya desaparición provoca angustia, inseguridad y desprotección. El *hiyab*, es para ella, «una metáfora de los *hudud*, las fronteras que separan, ordenan y excluyen a todos los otros»[29].

En su obra *Más allá del velo* estudia las relaciones hombre-mujer en la sociedad marroquí y las distintas concepciones de la sexualidad en el cristianismo occidental y en el islam. Apoyado en una concepción antropológica dualista que opone cuerpo y espíritu, el cristianismo ataca las experiencias sexuales por sí mismas y las condena como anti-civilización. Según esto, el triunfo de la civilización implica el dominio del alma sobre el cuerpo y del espíritu sobre el sexo. El islam, empero, no ataca la sexualidad, pero sí a las mujeres, «como la encarnación de la destrucción, como el símbolo del desorden»; ellas son *fitna*. El análisis de las tendencias islamistas de los últimos treinta años que han contribuido a divulgar los comentarios de ideólogos musulmanes misóginos del siglo XIII al XIX la han llevado a constatar la obsesión por los cuerpos y los roles sociales de las mujeres, hasta el punto de que se llegara a promover la poligamia y el matrimonio de niñas. Era precisamente el desorden o el caos (*fitna*) lo que más se temía, ya que podía llevar al dominio social del poder sexual de las mujeres. Y ese temor fue lo que condujo a imponer el uso del velo y a restringir el ejercicio de la libertad de las mujeres. «Toda estructura social —constata Mernissi— puede considerarse como una defensa contra, o un ataque al poder perjudicial de la sexualidad femenina»[30].

Tras una sugerente comparación entre las opiniones del sufí al-Ghazzali y de Freud, afirma: «La ironía es que la teorías musulmanas y las europeas llegan a la misma conclusión: las mujeres son destructivas para el orden social, para al-Ghazzali, porque ellas son activas, para Freud porque no lo son». Mernissi se pregunta desafiante hasta cuándo los políticos árabes van a mantener vivo el sueño de la mujer obediente, resignada con la cabeza caída, víctima, cuando las mujeres hace tiempo que dejaron de vivir sus roles tradicionales e incluso han abandonado las fantasías tradicionales de los hombres.

A través de un triple análisis, el sociológico, el histórico y teológico, Mernissi he podido demostrar la influencia de los discursos patriarcales en la elaboración y la interpretación del Corán y de los hadices, al tiempo que

28. F. Mernissi, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, 1992, 10.

29. *Ibid.*, 19.

30. F. Mernissi, «The Muslim Concept of Active Female Sexuality», 2000, 34; cf. Íd., *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 1991; Íd., *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, 1991; Íd., *Women's Rebellion and Islamic Memory*, 1996. Para una síntesis del planteamiento de Mernissi en torno a la sexualidad, cf. N. van Doorn-Harder, «El Corán leído por las mujeres», 2005, 63-64.

ha puesto de relieve los desarrollos internos que se han producido en las sociedades musulmanas que se organizan sobre la base de esos textos.

## 10. *Mujeres ulemas marroquíes*

Tras los atentados terroristas de Casablanca, que costaron 45 muertos, el rey de Marruecos Mohamed VI comunicó a la ciudadanía la necesidad de renovar el ámbito religioso del país para combatir el extremismo y el terrorismo. Una de las medidas para dicha renovación fue la reorganización del ámbito religioso sobre nuevas bases. Con ese fin se creó una escuela para la formación de predicadores de las mezquitas en un islam tolerante y moderno que evitara el enfervorizamiento de las masas con discursos exaltados de «incultos y descarados embaucadores». El 11 de abril de 2005 el Ministerio de Asuntos Islámicos puso en marcha un programa de formación de imames y predicadoras para desarrollar un nuevo modelo de personas religiosas que reflexionaran sobre las relaciones entre el islam y el mundo moderno y que, en plena era de la globalización, hablaran en un lenguaje asequible a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. El periodo de formación es de tres trimestres.

En el primer trimestre se estudian ciencias del Corán y de la Sunna, orígenes de la Ley, lengua árabe, métodos de investigación, historia de las religiones, situación de los musulmanes en el mundo, salmodia y audición espiritual del Corán, vía profética, retórica, problemas jurídicos, pensamiento islámico, informática, derecho de las mujeres, lenguas extranjeras. En el segundo se profundiza en buena parte de las materias anteriores y se estudian nuevas materias como ciencia del imamato, historia del islam, mística musulmana, finalidades de la Shari'a, ciencia de las leyendas. El tercer trimestre se dedica al estudio de asignaturas como contexto mundial, administración y gestión, astronomía, alfabetización, instituciones, historia del movimiento feminista en el mundo, sociología, problemas jurídicos modernos, historia de Marruecos, arte islámico, códigos de familia, etcétera.

El Ministerio se comprometió a formar ciento cincuenta predicadores cada año. El 42% de los candidatos son mujeres. Dos de estas mujeres que ejercen como *ulemas* (= sabias de la ley islámica) son Fatouma el Kebbaj y Rajja Naji Mekaoui. Es el comienzo de la feminización de los predicadores, que pretende contrarrestar las secciones femeninas de los movimientos islamistas.

En abril de 2004 el rey de Marruecos Mohamed VI nombraba a Fatouma Kebbaj miembro del Consejo Supremo de los Ulemas del país, órgano encargado de fijar la doctrina del islam, y de la comisión encargada de elaborar las *fatwas*. La ulema es licenciada por la Universidad Islámica Medersa Bou Inania de Fez y pertenece al partido nacionalista Istiqlal.

Kebbaj justifica la presencia de las mujeres entre los ulemas, función asumida tradicionalmente por los hombres, en que ellas están más cerca de

los problemas de la sociedad y de la familia, y tienen mayor capacidad de diálogo. A su juicio, la mujer puede transmitir mejor los valores del islam moderado frente al radicalismo y el terrorismo, a través de la educación y de la predicación. Además, añade, entre las mujeres no es fácil que exista corrupción, verdadera gangrena de la sociedad marroquí. La ulema cree que el terrorismo de inspiración religiosa se debe al estancamiento del pensamiento islámico y a que «el islam es víctima del subdesarrollo de las naciones que lo practican»[31].

Rajja Naji Mekaoui, catedrática de Derecho de la Salud en la Universidad Mohamed VI de Rabat, fue la primera mujer que pronunció un sermón en una mezquita de Marruecos ante el monarca marroquí, su corte y su Gobierno. Habló sobre la universalidad de la estructura familiar en un mundo con particularidades múltiples. La predicadora cree que vivimos inmersos en un conflicto cultural, y como muestra se refiere a la situación de desgarro que viven los inmigrantes musulmanes en Europa entre la legislación occidental, que se basa en los derechos individuales, y la del país de origen, que pone la estabilidad familiar por delante de cualquier otro derecho.

En mayo de 2006, el ministro de Asuntos Religiosos hacía el envío de una segunda promoción de imames, todos ellos titulares de una maestría en economía, matemáticas, historia, etc., que habían terminado un ciclo de formación intensiva, en el que estudian teología junto con informática, derecho, lenguas, etc. El objetivo era formarse en un islam moderno y tolerante. «La mezquita —les decía el ministro con la *Guía del imam* en la mano— puede hacer mucho por la sociedad y por el país. Se espera de un imam que construya valores positivos. La gente necesita esperanza, no un discurso depresivo». Entre ellos se contaban cincuenta mujeres, todas ellas ilusionadas con ser predicadoras, ya que la nueva profesión les permitía intensificar su relación con Dios y ampliar sus conocimientos. Las casadas esperaban contar con la colaboración de sus esposos. Les parece que su principal tarea debe ser la educación y orientación de las mujeres, ya que todo pasa por ellas y son ellas quienes se ocupan de la educación de los hijos.

El Consejo Superior de los Ulemas de Marruecos se ha opuesto radicalmente a esta iniciativa, alegando la incapacidad de la mujer para dirigir la oración y declarando inválida la oración bajo guía femenina. ¿Razones? Ninguna de fondo, ni coránica, ni histórica, ni teológica, porque no existen. Todo era pura casuística: «En la oración musulmana —asevera la *fatwa* del Consejo de los Ulemas— hay gestos, determinadas posturas de pie y sentadas, inclinaciones y prosternaciones... No conviene que una mujer efectúe esos movimientos ante los hombres». El Partido de la Justicia y del Desarrollo (PJD), empero, no se ha mostrado hostil a la iniciativa.

31. Tomo este testimonio de Ignacio Cembrero, «Un baluarte contra el islam radical», en *El País-Domingo*, 17 de julio de 2005, 8. Cf. M. Elahmadi, «Formación de los nuevos imames en Marruecos», 2006/2007, 23-25.

## 11. *Principios de hermenéutica feminista interreligiosa*

Es necesario buscar unos principios de hermenéutica feminista comunes a las distintas religiones para superar el fundamentalismo, el patriarcalismo y el androcentrismo en que incurren la mayoría de ellas y que sirven de base para la organización, la disciplina, la moral y la doctrina teológica de las religiones. Tomando como referencia a las teólogas feministas cristianas Elsabeth Cady Stanton y a Elisabeth Schüssler Fiorenza propongo los siguientes principios[32].

### Valores universales

En los libros sagrados de todas las religiones existen principios generales que enseñan el amor, la caridad, la libertad, la justicia y la igualdad de todos los seres humanos. En ellos se formula la regla de oro y se nos muestran ejemplos de hombres y mujeres portadores de esos valores en grado sumo que invitan al seguimiento.

### Hermenéutica de la sospecha

Muchos de los textos considerados sagrados en las religiones y no pocas de sus interpretaciones son androcéntricos y están al servicio del patriarcado. La sospecha se justifica en que la autoría de la mayoría de los textos sagrados se atribuye a varones, en que la mayoría de los intérpretes son varones y en que en ellos las mujeres son marginalizadas e invisibilizadas. La hermenéutica feminista sospecha tanto de los textos originales como de las traducciones.

A su vez, la interpretación crítica feminista va en busca de las tradiciones perdidas y de las visiones de liberación presentes en los textos androcéntricos y sus interpretaciones, y busca un lenguaje inclusivo en la traducción de los textos. Los lingüistas feministas proporcionan pistas para descubrir el funcionamiento sexista del lenguaje. He aquí algunas: el lenguaje sexista produce invisibilidad o marginalidad lingüística de las mujeres (tiende a utilizar el genérico «hombre»); relativiza y trivializa las aportaciones de las mujeres; describe a las mujeres como personas inferiores, derivadas y dependientes de los varones; las define a través de imágenes y roles estereotipados: madre, esposa, sumisa, recatada, ayuda para el varón. Ejemplos: el relato de la creación de la mujer de una costilla de Adán en la Biblia hebrea; los códigos domésticos de las *cartas de Timoteo y Efesios* en las Escrituras cristianas; el texto coránico 4,34, que ordena pegar a las mujeres que no se someten al marido.

32. Cf. E. Schüssler Fiorenza, «Mujer-Iglesia. El centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista», 1994, 239-259.

## Relativización de la autoridad de los textos sagrados

La hermenéutica feminista valora el significado de los textos sagrados para la comunidad de fe que los lee, interpreta y vive. Cree que los textos patriarcales y las tradiciones sexistas no pueden considerarse dotados de autoridad divina. Examina y denuncia los textos opresores por su sexismo, racismo y militarismo colonial. Muestra la relación entre los textos sagrados patriarcales y los estereotipos culturales y patriarcales de la cultura contemporánea. Los primeros vienen a reforzar la sumisión patriarcal.

Constata que textos neutrales e incluso positivos pueden reforzar las estructuras patriarcales al ser proclamados o enseñados para inculcar valores represivos. Por ejemplo, aplicar a una persona que sufre el texto evangélico de cargar con la cruz y sufrir como lo hizo Cristo como justificación para salvar el matrimonio que se tambalea. Incluso el mandamiento del amor al prójimo, presente en todas las religiones, puede convertirse en opresivo y destructivo para la mujer en una cultura patriarcal que utiliza a ésta para servir, para sacrificarse por los demás, para atender a los enfermos, a los inválidos que hay en la familia, al marido, a los hijos. Es la ética del cuidado asignada a las mujeres.

## Hermenéutica de la proclamación

La hermenéutica feminista estudia el rol jugado por los textos sagrados en la cultura patriarcal y cree que no se deben proclamar los textos sexistas y patriarcales, violentos y discriminatorios en las celebraciones religiosas, ni debe permitirse su enseñanza en la educación religiosa de los niños y niñas, de los jóvenes y de las personas adultas. Esos textos no pueden ser considerados normativos en todo tiempo, lugar y cultura para las personas creyentes y para las instituciones religiosas, sino que han de considerarse expresión de la mentalidad en que fueron escritos y colocarlos del lado de las patologías de la religión.

En la educación religiosa y en el culto deben privilegiarse aquellos textos que defienden la opción por las personas y los grupos excluidos, ofrecen una visión liberadora de la vida y abogan por la igualdad.

## Hermenéutica de la memoria

La hermenéutica feminista utiliza el análisis histórico-crítico para ir más allá de los textos androcéntricos y recuperar la historia de las mujeres que se encuentra detrás del texto. No se olvida de los sufrimientos de las mujeres creyentes en el pasado, sino que recuerda ese sufrimiento y sus luchas en toda su fuerza subversiva. Reivindica las visiones y los sufrimientos de los muertos, de las víctimas del sistema, y genera actitudes de solidaridad con los sufrimientos y las esperanzas de las mujeres en el pasado,

en el presente y en el futuro, es decir, con las víctimas del patriarcado. La memoria de las mujeres víctimas del patriarcado es ya en sí un acto de rehabilitación, de devolución y de reconocimiento de la dignidad negada, y una denuncia de la inhumanidad e inmisericordia del sistema patriarcal.

Propone, a su vez, modelos teóricos para la reconstrucción histórica que sitúa a la mujer en el centro de la teología y de la comunidad creyente.

### Hermenéutica de la actualización creativa

Una nueva característica de esta interpretación consiste en introducir a las mujeres en la historia bíblica y coránica, y en expresar el compromiso activo de las mujeres en la historia de la liberación. Tarea importante a este respecto es recontar las historias descritas en los textos sagrados desde una perspectiva feminista a través de la imaginación artística, la creatividad literaria, la música, la danza y otros recursos. De esa manera las mujeres silenciosas y silenciadas recuperan la voz, las mujeres ocultas se tornan visibles, las mujeres ausentes se hacen presentes, las mujeres marginadas asumen el protagonismo.

### Hermenéutica crítica de las imágenes patriarcales de Dios

La mayoría de las imágenes utilizadas en los textos canónicos de las religiones monoteístas, en las oraciones y en las teologías para hablar de Dios, dirigirse a él o representarlo, se relacionan con el poder, con el poder absoluto, e imponen relaciones de sumisión hacia los creyentes. Entre las más usuales cabe citar las siguientes: Rey, Juez, Justiciero, Señor, Señor de los Ejércitos, Soberano, Creador de Cielo y Tierra, Omnipotente, Soberano, Padre, Pastor, Guerrero, etc. Todas ellas no son otra cosa que distintas expresiones de una misma ideología, la del patriarcado, que legitiman religiosamente el poder de los varones como poder absoluto.

La hermenéutica feminista interreligiosa debe *deconstruir* esas imágenes porque proyectan sobre Dios los atributos varoniles, que a su vez se elevan a la categoría de normativos, generan en los seguidores de cada religión actitudes de sumisión y dependencia, y no fomentan una relación interpersonal. Especialmente crítica se muestra la teología feminista con la imagen de Dios «padre», ausente del texto coránico y apenas utilizada en la Biblia judía. Se trata de una imagen que lleva derechamente a la obediencia y la sumisión, de la que abusa la religión autoritaria.

Ante estas imágenes, la teóloga alemana Dorothee Sölle se pregunta con una indignación no contenida: «¿Por qué los seres humanos adoran a un Dios cuya cualidad más importante es el poder, cuyo interés es la sumisión, cuyo miedo es la igualdad de derechos? ¡Un ser a quien se dirige la palabra llamándole 'Señor', más aún, para quien el poder por sí solo no es suficiente, y los teólogos tiene que asignarle la omnipotencia! ¿Por qué vamos a adorar y amar a un Ser que no sobrepasa el nivel moral de la cul-

tura actual determinada por varones, sino que además la desestabiliza?»[33]. La masculinización de Dios conduce a la divinización del varón. Si Dios es varón, entonces el varón es Dios, concluye Mary Daly.

La hermenéutica feminista recupera aquellas imágenes de Dios que tienen que ver con la vida, la amistad, el amor, la clemencia, la compasión, la beneficencia, la indulgencia, la comprensión, la generosidad, la ternura, el agradecimiento, la confianza, el perdón, la protección, la cercanía, la acogida, la solicitud, la justicia, la equidad, etc. Muchos de los 99 nombres de Dios en el Corán se refieren a estas actitudes. Por ejemplo: el Vivificador, el Clemente, el Misericordioso, el Benéfico, el Generoso, el Tierno, el Agradecido, el Confidente, el Protector, el Paciente, el Indulgente, el Cercano, el Acogedor, el Equitativo. Igualmente positivas para la teología feminista a la hora de hablar de Dios son las imágenes tomadas de la naturaleza, como agua de vida, luz, viento vivo, que expresan la unidad con el todo, y no la sumisión al todo; las que establecen relaciones entre el ser humano y la divinidad no mediadas por la sumisión.

### Articulación entre hermenéutica feminista y movimientos de emancipación

Toda hermenéutica se hace desde un determinado lugar social y religioso, que condiciona notablemente la lectura de los textos. En el caso de la hermenéutica feminista interreligiosa el lugar social son los movimientos de emancipación de la mujer. De ahí la necesidad de que haya correspondencia e incluso complicidad entre la lectura de los textos religiosos y la militancia en las organizaciones que luchan contra el patriarcado instalado en las religiones y en la sociedad, y la necesidad de contribuir, desde las tradiciones emancipatorias de las religiones, la mayoría de las veces ocultadas, silenciadas y eliminadas, a la construcción de comunidades religiosas y humanas no discriminatorias.

### Articulación de la categoría de género con otras categorías hermenéuticas

Las feministas del Tercer Mundo, a partir de la experiencias de las mujeres de dicho ámbito geocultural, cuestionan con contundencia la interpretación que el feminismo del Primer Mundo hace de la opresión de las mujeres sólo desde el dualismo de género: los varones como opresores y las mujeres como oprimidas. Lo que constatan en sus propios entornos de pobreza y marginación es que las mujeres pertenecientes a etnias, culturas, religiones, clases y pueblos subordinados se sienten, a veces, más oprimidas por las mujeres blancas que por los varones de la clase, etnia, nación o religión a la que pertenecen.

33. D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, 1996, 29.

Por eso la hermenéutica desde la perspectiva de género debe articularse con otras hermenéuticas que permiten una lectura multidimensional, como la antropología cultural, la historia social, la historia política, la perspectiva económica; con otras categorías eurísticas, como etnia, clase, cultura, religión, edad, nación, pueblo; y con otras marginaciones, como la étnica, la social, la política, la religiosa, etc. En realidad, las distintas marginaciones no se dan por separado y en paralelo, sino entrecruzadamente y en racimo. Como observa certeramente Elisabeth Schüssler Fiorenza, las estructuras de la opresión de la mujer, amén de múltiples, son multiplicativas. El sexismo se refuerza por el racismo; y la suma de ambos se multiplica por la diferencia de clase y por el colonialismo. Una hermenéutica feminista integral debe estar muy atenta para ver cómo se da también en los textos sagrados de las religiones ese carácter multiplicador de las estructuras de dominación de la mujer.

En conclusión, la hermenéutica feminista de los textos sagrados no es asunto de una sola religión, sino de todas las religiones, como tampoco es tarea sólo de mujeres. Tenemos que construirla juntos, tejerla en red. En la interpretación interreligiosa en perspectiva de género habría que seguir la sabia observación de Antonio Machado: «¿Tu verdad? No. Guárdatela. La verdad. Y ven conmigo a buscarla». Ésa es la gran tarea que tenemos entre manos y que no podemos descuidar quienes nos dedicamos a trabajar los libros sagrados desde nuestras respectivas tradiciones religiosas y queremos construir en el interior de las religiones y en las sociedades donde éstas están insertas, comunidades de iguales no sometidas a las discriminaciones que imponen el patriarcado, el sexismo, el colonialismo, el nacionalismo, el clasismo y el etnocentrismo.

# 13. TENDENCIAS Y PLURALISMO EN EL ISLAM

La imagen que suele ofrecerse en Occidente del islam es la de una religión y una cultura monolíticas, uniformes y sin fisuras. Sin embargo, esta imagen constituye un estereotipo que no se atiene a la realidad, ni en el pasado, ni en el presente. En realidad, el islam conforma una unidad religiosa, pero con un amplio pluralismo ideológico y una gran diversidad cultural[1].

La *unidad religiosa* se manifiesta: *a*) en la fe común en el Dios único y trascendente; *b*) en la misión profética de Muhammad como Enviado de Dios; *c*) en los cinco pilares: confesión de fe, oración, limosna, ayuno durante el mes de Ramadán y peregrinación a Meca; *d*) en las creencias fundamentales: juicio final, resurrección, cielo, infierno y existencia de ángeles, demonios y genios.

Junto a la unidad religiosa hay que subrayar las *diferencias*, que son notables y no sólo de matiz. La primera diferencia tiene lugar entre sunnitas y shiítas y se produce en diferentes campos: la concepción misma del islam, la sucesión del Profeta, la idea del imamato, la interpretación y aplicación de la ley islámica.

Las *diferencias en la interpretación del islam* entre sunnitas y shiítas arrancan, como ya hemos visto, de los orígenes del islam y tienen que ver con el problema sucesorio, al que ya nos hemos referido en otras partes de esta obra. El problema se planteó en estos términos: ¿cómo asegurar la legítima sucesión del Profeta? Un sector del islam creía que había que elegir al seguidor más veterano de Muhammad, que era Abu Bakr (573-634), padre de Aisha y colaborador muy cercano del Profeta, a quien acompañó durante la Hégira. Gobernó de 632 a 634 con una actitud firme y piadosa. Su sucesor fue Umar ibn al-Jattâb, uno de los más cercanos asesores de Muhammad en Medina, que tenía excelentes dotes de organizador y de

1. Es la tesis que defiende J. Renard, «El Islam, uno y múltiple: unidad y diversidad en una tradición global», 1994, 47-56.

estratega, como demostró al expandir las conquistas islámicas. Adoptó el título de «jefe de los creyentes». Fue asesinado el año 644 por Abû Lu'lu'a, esclavo persa que estaba descontento por su forma tiránica de ejercer el poder. El tercer califa fue Uthman ibn 'Affân, miembro de la familia de los Omeyas de Meca. Durante su mandato se llevó a cabo la recopilación definitiva de los textos del Corán. En 656 murió asesinado bajo la doble acusación de nepotismo y de ineptitud para ejercer el gobierno.

Tras la muerte de Uthman, tuvo lugar la primera guerra dentro del islam, como ya vimos. ¿Motivo? La sucesión, que no se había resuelto desde que falleció el Profeta. Un sector dentro de las filas del islam creía que la elección debía recaer sobre Alí ibn Abi Talib, primo y yerno del Profeta, y que los tres califas anteriores habían sido usurpadores. Los defensores de Alí basaban su reivindicación en que Muhammad había designado en vida a Alí ibn Abu Talib como sucesor suyo en Gadîr Jumm. Los shiítas le consideran el primer califa legítimo. Existe un debate entre los sunnitas y los shiítas para dilucidar si Alí fue el segundo creyente musulmán, después de Khadija, la primera esposa del Profeta, o el tercero, tras Abu Bakr.

Las diferencias en la interpretación y la aplicación de la ley islámica son también importantes. La comunidad musulmana pronto se extendió más allá de la Península Arábiga y se inculturó en nuevos contextos sociales, culturales y étnicos y religiosos, así como en otros tantos sistemas legales. Las nuevas situaciones planteaban dificultades a la hora de interpretar y aplicar la ley islámica y presentaban diferencias en las metodologías jurídicas. Había acuerdo en considerar el Corán y los hadices como fundamento del derecho. Pero ¿qué hacer cuando se daban situaciones no contempladas ni reguladas en esos textos?

## 1. *Sunnitas*

### Obediencia a Dios, a la Sunna y a quienes tienen autoridad

Los sunnitas constituyen la mayoría numérica dentro del islam: representan entre el 85% y el 90% de los musulmanes. Se consideran la tendencia ortodoxa y más fiel al islam originario. Los fundamentos del sunnismo son el Corán, la Sunna y el consenso de la comunidad. Por eso a los sunnitas se les conoce como «la gente de la Sunna y de la comunidad». La autoridad de la Sunna tiene su base en Muhammad como mensajero e intérprete de la revelación coránica. Cuando el Profeta ha sentenciado, los creyentes deben obedecer (33,36). El principio a seguir es «Quien obedece al Mensajero, obedece a Dios» (4,80). El Corán ordena obediencia a Dios, al Profeta y a quienes detentan la autoridad (4,59; cf. 4,83). Los sunnitas reclaman fidelidad a la Sunna.

Otro principio del sunnismo es el *consenso de la comunidad* o de los jurisconsultos cuando establecen una prescripción jurídica. A dicho consenso se le suele reconocer carácter vinculante conforme a lo que dice el

Corán: «A quien se separe del Enviado después de habérsele manifestado la Dirección y siga un camino diferente del de los creyentes, le abandonaremos en la medida que él abandone y le arrojaremos a la gehhena. ¡Mal fin!» (4,115). Los comentaristas ven expresado en este texto el consentimiento de la comunidad como criterio de actuación.

Los sunnitas reconocen como legítimos a los cuatro primeros califas: Abu Bakr, Umar, Uthman y Alí. Carecen de un clero jerarquizado, si bien tienen ulemas, es decir, doctores que interpretan autoritativamente los textos sagrados.

### Escuelas jurídicas

Dentro del islam sunnita cabe distinguir varias escuelas y metodologías jurídicas, unas más flexibles y otras más rígidas. Cuatro son las más importantes, como ya expuse en el capítulo dedicado a la Shari'a y ahora retomo: hanafita, hanbalita, malikita y shafiita.

La escuela *hanafita*, fundada por Abu Hanifa (n. 767), hace prevalecer el *ray* (opinión del jurisconsulto) y el *ijtihsan* (la elección preferente) en el razonamiento jurídico, se muestra favorable a las normas jurídicas conformes con los principios de justicia y las considera susceptibles de evolución y adaptación a las diversas circunstancias históricas y geográficas. Establece una separación entre la teología (*kalam*) y el derecho (*fiqh*). Esta escuela fue protegida por los imperios abbasí y otomano.

La escuela *malikita*, fundada en Medina por Malik ibn Anas (m. 795), desarrolla una jurisprudencia oral tomada de la práctica del Profeta y de sus tres primeros sucesores. Parece haberse negado a tomar en consideración la sunna de Alí. Coloca el *istislah* sobre el *ijtihsan*, y defiende el interés público y el de la comunidad. Establece una relación estrecha entre la teología y el derecho. Se muestra muy severa con los considerados herejes y con los cismáticos. Es deber del Estado combatirlos.

La escuela *shafiita* fue fundada por Muhammad Ibn Idris al-Shafií (m. 820). Establece los límites de la utilización de las fuentes y el paso de la noción de jurisprudencia y casuística (*masa'il*) a la de *derecho sistemático*. Discípulo de Malik, Shafií hace prevalecer el malikismo sobre el hanafismo y defiende la unidad y la necesidad de reconciliación entre las diversas tendencias doctrinales. Recupera la unión indisoluble entre la teología dogmática y el derecho, y establece un equilibrio entre la tradición y el razonamiento. Apela al consenso (*iyma*) y a la analogía (*qiyas*). Reconoce igual importancia al Corán y a la Sunna. Rechaza tanto el *ijtislah* como el *ijtihsan* por su carácter subjetivo. Introduce la noción de *ijtishab al hal* o presunción de derecho, según la cual la existencia manifiesta de un estado de hecho en un momento dado permite presumir que ese estado dura mientras no se demuestre lo contrario.

La escuela *hanbalita*, fundada por Ahmad ibn Hanbal (m. 855), es la más rígida de las cuatro. Retorna a la tradición de Medina, en la que el

Corán y la Sunna son las únicas fuentes doctrinales objetivas. Regresa al periodo pre-shafiíta, cuando la ciencia del derecho residía principalmente en la jurisprudencia. Desconfía del *ijtihsan* y limita el uso de la analogía (*qiyas*) y del *ray* (opinión del jurisconsulto). Reaparece el aspecto teológico. Se manifiesta en contra de los mutazilitas, afirmando que el Corán es palabra increada de Dios. Esta escuela recibió un fuerte impulso con Ibn Taymiyya (m. 1328).

Escuelas teológicas

La escuela *mutazilita*[2] es considerada la primera escuela teológica, que logró convertirse en la escuela islámica oficial de 833 a 848 bajo el reinado de los califas abbasíes al-Ma'mun y al-Mu'tasim. Sus teólogos fueron acusados de «racionalistas», cuando su objetivo era, en realidad, armonizar los principios fundamentales de la fe islámica con la razón. A su juicio, no es suficiente recurrir a la revelación; se requiere argumentar racionalmente para responder a los adversarios del islam, para controlar y, en su caso, corregir la fe del pueblo.

He aquí las principales líneas de la teología mutazilita. 1. Unidad y unicidad de Dios (*tawhid*), que implica la negación de todo lenguaje antropomórfico sobre Dios y reconoce sentido alegórico y metafórico a dicho lenguaje en el Corán. Por ejemplo, la «mano de Dios» debe entenderse como propiedad de la gracia. La esencia de Dios es única e indivisible. En consecuencia, no hay en ella ningún elemento de multiplicidad. 2. Justicia de Dios, que afirma el obrar siempre justo y bueno de Dios y la imposibilidad de hacer el mal. La injusticia y la arbitrariedad son contrarias a la naturaleza de Dios. El mal no tiene su origen en Dios, sino en el ser humano. La justicia lleva a Dios a castigar o a premiar según las acciones que el ser humano realice. 3. Libertad y responsabilidad del ser humano, que implica asumir las consecuencias de sus acciones, buenas o malas. El pecador se encuentra en una situación intermedia entre el creyente y el no creyente. El castigo recae sobre los creyentes por los pecados cometidos sin arrepentirse. 4. Cuestionamiento del califato, del imamato, del carácter especial del estado islámico y de la Umma. 5. Todo musulmán, y no sólo los dirigentes, deben promover el bien y hacer lo justo, evitar el mal y no hacer lo injusto.

A comienzos del siglo X tuvo lugar un giro en la teología mutazilita llevado a cabo por el Abu al-Hassan al-Ash'ari, que había sido discípulo del mutazilita Jubai y poseía un buen conocimiento de dicha teología. Cuatro son los cambios más importantes que introduce: 1. Defensa de la

2. Cf. L. Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, 1948; C. Bounrame, *Le problème de la liberté humaine dans le pensée musulmane*, 1978; D. Gimaret, *Théories de l'acte humaine dans la théologie musulmane*, 1980; E. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, 1987. Para la exposición de las principales tendencias teológicas sunnitas sigo muy de cerca la excelente síntesis de W. Ende y U. Steinbach (eds.), *L'islam oggi*, 2004, 102-107.

increatividad del Corán. 2. Aceptación literal de los antropomorfismos aplicados a Dios en el Corán, sin preguntarse por el cómo y sin recurrir a la razón para explicarlos. 3. La visión de Dios prometida a los creyentes musulmanes después de la muerte se entiende en sentido literal: a Dios se le verá con los ojos físicos. 4. Creación de las acciones humanas por parte de Dios y predisposición de las mismas por parte del ser humano. La escuela asha'rarita deduce que la creación, incluido el ser humano, es dirigida siempre por Dios, quien, debido a su omnipotencia, puede sorprender.

La ciencia y la filosofía griegas tuvieron una buena acogida en el mundo islámico, sobre todo desde comienzos del siglo IX, hasta el punto de conformarse una filosofía musulmana de influencia griega —sobre todo aristotélica— tanto en sus conceptos como en sus doctrinas sobre Dios, el universo y el ser humano. Entre los más cualificados representantes de esta tendencia cabe citar a Kindi (m. 870), al-Farabi (m. 950), Ibn Sina (Avicenna) (n. 1037). Al-Ghazzali reacciona críticamente frente a ellos. Adopta, con todo, ideas y conceptos neoplatónicos, que se introducen por primera vez en la teología sunnita.

Al-Ghazzali observa con malestar y sufrimiento la corrupción en que habían caído los ulemas sunnitas: sumisión y debilidad ante la autoridad, comportamientos hipócritas, deseos de reconocimiento por parte del poder y aspiraciones puramente terrenas. Prácticas todas ellas muy alejadas del derecho divino, al que decían servir. La respuesta a tan graves perversiones del islam originario la encuentra en el sufismo, cuyo camino sigue tanto vital como intelectualmente. Pero su opción por el sufismo no le lleva a romper con la teología ash'arita. Su objetivo es, más bien, conciliar ambos caminos. Buena prueba de dicho intento es su libro *La vivificación de las ciencias religiosas*.

A finales del siglo XIII y durante el primer cuarto del siglo XIV surgió un nuevo intento de reforma religiosa dentro del islam sunnita que buscaba el retorno a la pureza del islam fundacional. Fue el protagonizado por el teólogo sirio Taqi al-Din Ahmad ibn Taymiyya (1263-1328), seguidor de la escuela hanbalí, como respuesta a las manifestaciones que creía eran perversiones del islam, especialmente la mística de Ibn al-Arabi y algunas prácticas muy arraigadas en el pueblo como la veneración de las tumbas de personas reconocidas como santas. Ambas eran, a su juicio, innovaciones que carecían de fundamento en el islam primitivo y, por tanto, debían ser condenadas y eliminadas de la religión islámica. Sus ataques se dirigieron igualmente contra los cristianos y los judíos.

Los planteamientos puristas de Ibn Taymiyya no contaron con el reconocimiento de los teólogos ni con el apoyo de los dirigentes políticos. Todo lo contrario: fueron rechazados abiertamente. Sus posiciones radicales le llevaron a prisión en Egipto y en Damasco, donde murió. Tras su muerte contó con la admiración popular hasta ser venerado como un santo, precisamente él que con tanto celo había luchado contra esa práctica que consideraba contraria al islam.

Habían de pasar varios siglos para que la semilla reformista radical plantada por Taqi al-Din Ahmad ibn Taymiyya diera sus frutos tanto en el terreno religioso como en el político. Y eso sucedió en el siglo XIX con el wahhabismo, fundado por el medinense Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), inspirador espiritual de la moderna Arabia Saudí, y el movimiento reformista salafiyya, cuyos objetivos eran volver a la fe primitiva del islam, luchar contra las innovaciones doctrinales y lograr la unificación del islam bajo la Umma.

### ¿Rebelión contra la autoridad?

¿Justifican los sunnitas la rebelión contra la autoridad? La forma despótica de gobernar los omeyas generó un gran rechazo en la población musulmana y fue considerada contraria a la ley divina y a la tradición del Profeta. Los omeyas se defendían de las críticas alegando que habían sido predestinados por Dios para gobernar. En consecuencia, oponerse a su gobierno era ir contra la voluntad divina. Tal autolegitimación, empero, chocó con fuertes resistencias del partido de Alí, de los kharijíes y del partido de los moderados, quienes constataban la fractura entre la ley divina y el comportamiento autoritario y corrupto de los omeyas.

Dos son las líneas del Corán en la relación entre la omnipotencia de Dios y la libertad del ser humano: la que defiende la omnipotencia de Dios y la que afirma la responsabilidad de los seres humanos en sus acciones, premiadas o castigados por Dios. Esto va a dar lugar a dos tendencias en el islam: la que ponía el acento en la omnipotencia divina y la que subrayaba la libertad del ser humano y su responsabilidad, defendida por Hasan al-Basri (m. 728), místico y predicador de la renovación que invitaba a la penitencia y a la autodisciplina.

## 2. *Shiítas*

### Xi'a, el partido de Alí

El shiísmo fue la primera corriente o, mejor, el primero de los partidos político-religiosos dentro de la comunidad islámica, que hoy cuenta con más de cien millones de seguidores y seguidoras. La palabra shiísmo procede del término árabe *xi'a*, que significa partido y se refiere a los partidarios de Alí. Fue la primera escisión que se produjo en el islam debido a la sucesión del tercer califa Uthman.

Los shiítas reconocen mayor rango e importancia al imam en lo que a autoridad y poder se refiere que el que los sunnitas reconocen al califa. El imam detenta el poder para gobernar y la autoridad espiritual para regir la comunidad religiosa. Entre sus creencias se encuentra la idea del imam oculto, que está vivo pero oculto para sus seguidores y que retornará en el tiempo escatológico.

El tiempo de los imames duró casi tres siglos. Importancia especial tuvo Husayn, tercer imam, hijo de Alí y nieto del Profeta, que se levantó contra los omeyas y murió en el año 680 combatiendo en Kerbala (Iraq), ciudad convertida en lugar de peregrinación anual de los shiítas. A mediado del siglo VIII destacó también un hijo del cuarto imam, quien provocó una revolución contra los califas omeyas. Fue el inicio de un proceso que terminó con la separación de los *zaiditas*. Su nieto murió el año 818, quizás envenenado por mandato del califa abbasí en Masad (Irán), donde su tumba es muy venerada. El final de la presencia visible de los imames, el año 874, coincide con el inicio del desafío ismaelí.

Entre el siglo XII y el XV se produjo un renacimiento del shiísmo duodecimano con el desarrollo de una importante filosofía y de una renovada espiritualidad, cuyas figuras más relevantes fueron el genio enciclopédico Nasir-al-Din Tusi y el teólogo místico Haydar Amoli.

A comienzos del siglo XVI tuvo lugar la fundación de la dinastía safaví, que devolvió el viejo esplendor a Irán y puso al país reunificado en manos del shiísmo duodecimano, que se convirtió en religión oficial del territorio iraní. A partir de entonces tuvo lugar un nuevo florecimiento intelectual.

## El imamato

La doctrina fundamental del shiísmo es el imamato. Su tesis es que la comunidad musulmana necesita siempre un guía, el imam, inspirado por Dios para que aquélla no se desvíe de su camino. El imam no tiene origen humano, sino sobrenatural. Quien lo elige no es la comunidad, sino Dios a través del imam que en ese momento ejerce el cargo. El elegido debe pertenecer a la familia del Profeta. La institución del imamato se transmite de padres a hijos. Hubo, sin embargo, una excepción: la sucesión de Hasan, hijo de Alí, por su hermano menor Husayn.

El imam es moralmente impecable y, en materia religiosa, infalible. La diferencia con el profeta Muhammad consiste en que el imam no es portador de la Revelación, si bien tiene pleno conocimiento de los libros revelados de los judíos y de los cristianos. Para los sunnitas, sin embargo, el imam no posee tanta importancia. El término puede designar un dirigente, una personalidad religiosa erudita o la persona que dirige la oración comunitaria.

Las funciones del imam son fundamentalmente dos. Una, guiar espiritualmente a la comunidad, defenderla de los enemigos y ampliarla. Dos, orientar a los musulmanes en la comprensión, aplicación completa e interpretación equilibrada del mensaje del islam recibido a través del Profeta y recogido en el Corán y en la Sunna, y escudriñar el sentido oculto de los textos. A diferencia de los sunnitas, para quienes el desarrollo del derecho islámico terminó en el siglo X, los shiítas defienden el esfuerzo creativo (*ijtihad*), que realizan los sabios *mujtahids*, que gozan de un ran-

go muy elevado entre su «clero». El imam es jefe espiritual y político al mismo tiempo.

No hay acuerdo entre los shiítas a la hora de reconocer la línea sucesoria de los imames. Eso explica la existencia de varias y divergentes ramificaciones atendiendo a la personalidad y al número de imames considerados legítimos. Los duodecimanos, mayoritarios en el shiísmo, identifican una serie de doce imames: Alí ibn Abi Talib (m. 661), al-Hasan ibn Alí (m. 669), al-Husayn ibn Alí (m. 680), Alí Zayn al-Abidín (m. 714); Muhammad al-Baqir (m. 733), Ja'far al-Sadiq (m. 765); Musa al-Kazim (m. 799); Alí al-Rida (m. 818); Muhammad al Yawad al-Taqí (m. 835); Alí al-Hadi al-Naqi (m. 868); Hasan al-Azkari (m. 874) y Muhammad ibn Hasan. Este último es el duodécimo imam que, según la creencia shiíta desapareció de manera misteriosa el año 874, pero vive y está oculto. En su ausencia corresponde a los *mullah* y *ayatollah* cuidar que se respete la ley divina. El duodécimo imam es el *Mahdi* (= Bien Guiado) esperado como restaurador de los tiempos mesiánicos. Retornará al final de los tiempos, mutará el curso de la historia y rehabilitará a los oprimidos como sujetos de la historia. Esta creencia da al shiísmo una *orientación escatológica*.

### Concepción dual de la realidad, de Dios, del imam y del mundo

Para el shiísmo, la realidad tiene dos niveles: lo que aparece y se manifiesta, y lo secreto, lo que se oculta[3]. Igualmente se distinguen dos niveles ontológicos en Dios: *a*) la Esencia, que es incognoscible, inconcebible e invisible, lo que está más allá de todo saber, de todo pensamiento: invisibilidad, incognoscibilidad: es el aspecto esotérico; *b*) los atributos y nombres a través de los que Dios se revela y se da a conocer: es el aspecto exotérico de Dios. Dios interviene en la creación por medio de «órganos divinos» como lugares de teofanía, siendo la más importante de esas manifestaciones un ser metafísico llamado el Imam celestial, el Imam de la Luz. Este Imam tiene también dos dimensiones: una, oculta, esotérica: es su aspecto metafísico; otra, manifiesta, exotérica: son los imames de los diferentes ciclos de la historia. Cada mensajero o profeta de Dios ha estado acompañado en su misión por uno o más imames. Existe una cadena ininterrumpida de profetas, imames y santos menores que forman la familia de los «Amigos de Dios», que llevan la palabra de Dios a la humanidad; palabra que, en momentos especiales, se revela a través de libros santos. Los nombres más citados de esa cadena de profetas son: Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad.

Dual es también su concepción del mundo: la historia de la creación es un combate cósmico entre las fuerzas del bien y del mal, entre la luz y las tinieblas. Las fuerzas del bien son símbolos del imam y de sus adeptos;

3. Sigo el excelente estudio de M. A. Amir-Moezii, «Xiisme. La religió del imam», 2005; cf. Yann Richard, *El islam shií*, 2006.

las del mal lo son de los enemigos del imam y de sus seguidores. El combate no se detendrá hasta el final de los tiempos con la llegada del Mahdi, el salvador escatológico que vencerá a las fuerzas del mal. Los enemigos del imam no son necesariamente los paganos o los miembros de otras religiones. A veces son los miembros de la propia religión, es decir, del islam, quienes se desvían de sus preceptos fundamentales, por ejemplo, los musulmanes que rechazan a Alí.

Un rasgo distintivo del shiísmo es la veneración de las tumbas de los imames. Objeto de peregrinación y de veneración especial es el sepulcro de Kerbala, lugar donde fue asesinado el año 680 Husayn, hijo de Alí y nieto del Profeta, junto con el grupo de seguidores. Se le considera el paradigma de martirio y recibe el título de «Príncipe de los Mártires». La historia atribulada de los shiítas y el asesinato de los dos hijos de Alí por los omeyas han dado lugar al desarrollo de una teología del martirio y a una reflexión sobre el sufrimiento y su eficacia salvífica. En el terreno práctico defienden el principio de la *taqiyya*, que consiste en el ocultamiento de la propia fe y de la propia pertenencia religiosa como medida protectora de la vida de sus miembros cuando están en peligro.

## Corrientes en el shiísmo

Las distintas concepciones sobre el imam oculto provocaron el surgimiento de varias facciones dentro del shiísmo: las más importantes son los duodecimanos, los septimanos o ismaelíes y los zaiditas. Los duodecimanos creen en la existencia de doce imanes, el último de los cuales vive misteriosamente desde su ocultación en Simarra (Iraq). Su máxima autoridad religiosa es el ayatollah, que tiene poder para asumir decisiones dogmáticas, a diferencia de los ulemas sunnitas, a quienes les está vetado. Constituyen la corriente más numerosa en el shiísmo. Son el grupo religioso dominante en Irán, cuentan con el 55% de la población en Iraq y están presentes en Pakistán oriental, algunas regiones de Tayikistán, algunos Estados del Golfo, la provincia oriental de Arabia Saudí y el sur de Líbano.

Los septimanos o *ismaelíes* sólo reconocen a siete imames. Toman el nombre del séptimo, y para ellos el último, Ismael ibn Ya'far al-Sadiq, a quien su padre Ya'far al Sadiq había designado sucesor suyo, pero murió antes él. Su logro político más importante fue el establecimiento de la dinastía fatimí en el Magreb, Egipto y Siria. Representan el ala más radical del shiísmo y se alejan de la ortodoxia del islam y de los otros grupos shiítas. Han incorporado ideas procedentes de antiguas tradiciones filosóficas, religiosas y espirituales como el pitagorismo, el neoplatonismo, la gnosis y el zoroastrismo. Poseen una gran riqueza intelectual y cuentan con prestigiosos filósofos y místicos. Cuando fueron perseguidos por los doctores de la religión oficial, encontraron apoyo en el sufismo. No conceden especial valor a la consanguinidad con el Profeta. Conceden gran importancia al sentido oculto e interno del Corán. Reconocen a los

imames un rango extraordinario dentro de la jerarquía cósmica. Valoran de manera especial las ciencias helenísticas. Ejercieron una gran influencia en el filósofo al-Farabi.

Los ismaelíes tienen comunidades en Asia central, el sur de Asia, Yemen del Norte, las costas orientales de África y las occidentales de la India. Su cabeza visible, desde el siglo XIX, fue Aga Khan, título correspondiente al de imam. Muhammad Sha Aga Kham III (1877-1957) destacó como una personalidad de relevancia política en la India y a nivel internacional y fue elegido presidente de la Asamblea de la Sociedad de Naciones en 1937. El actual imam ismaelita, el príncipe Karim al-Husayni (Aga Khan IV) es considerado descendiente directo de Alí y Fátima y ocupa el número cuarenta y nueve en la serie de los imames. Es el líder espiritual e intelectual de la comunidad. A través de la Fundación Aga Khan lleva a cabo importantes programas de desarrollo en la esfera internacional.

Otro grupo son los *zaiditas*, que sólo reconocen a cinco imames como descendientes directos de Alí. Toman el nombre de Zaid ibn Alí (m. 740), a quien consideran el quinto y último imam en vez de Muhammad al-Baqir. Están presentes en Yemen, regido por una dinastía zaidita que fue depuesta en 1970 con la instauración de la República. En cuestiones doctrinales y de legislación jurídica tienen muchos puntos en común con los sunnitas.

El shiísmo se ramifica en otras dos corrientes más: los *nusairis* y los *drusos*. Los primeros creen que Alí es una encarnación de Dios. Su doctrina es una mezcla de elementos islámicos, cristianos, gnósticos y orientales antiguos. Existe una pequeña comunidad de *nusairis* en Siria noroccidental. Los *drusos* creen en el retorno del desaparecido Hakim y en la transmigración de las almas. Hay comunidades drusas en Líbano, Siria meridional y Galilea.

Figuras relevantes del shiísmo son el filósofo al-Farabi y el soberano Sah Abbas. Importante y, en cierta medida, decisiva, ha sido la influencia del shiísmo en el origen y evolución del sufismo.

Los elementos comunes entre las diferentes tendencias del shiísmo son los siguientes: especial vocación por el estudio, sobre todo del texto coránico, a través del cual creen llegar a la verdad revelada, considerada el camino de salvación; vivo sentimiento mesiánico, concepción de la historia como campo de batalla; espera del retorno a Dios y del tiempo de Dios; vivencia del tiempo como drama.

### 3. *Sufismo*

El sufismo es «una vía de iniciación al conocimiento del Uno-Múltiple, es decir, de los secretos de la Unidad trascendente y de su manifestación en el orden distintivo de la multiplicidad»[4]. Ibn al-Arabi define esta corriente musulmana como «la adhesión a la *cortesía espiritual*, las buenas maneras

4. P. Beneito, *La taberna de las luces*, 2004, p. xv.

prescritas en la revelación, tanto externa como internamente. Estas buenas maneras son los divinos rasgos de carácter. Aplícase también el término al cultivo de las nobles cualidades y al abandono de las vanas»[5]. Esta línea de pensamiento y de vida recorre toda la historia del islam y tiene como objetivo la búsqueda de Dios en sus diversos grados, desde la más sencilla devoción a los estados místicos superiores.

Más que una doctrina, el sufismo es una experiencia espiritual vivida interiormente, que se encuentra más allá de lo fáctico y de lo aprensible a través de la razón, que es trascendida, no negada. Su lenguaje más propio es el símbolo, que es polisémico y, en certera expresión de Paul Ricoeur, «da que pensar», a diferencia del dogma, que cierra toda posibilidad de pensar. Los escritos sufíes no son otra cosa que reflejo —lejano reflejo— del conocimiento contemplativo. Así lo reconoce Mahmud Shabestari en el siguiente poema:

> ¿Cuál es este mar cuya ribera es la palabra?
> Cuál es esta perla que encontramos en sus profundidades?
> El ser es el océano, la palabra es la orilla.
> Las conchas son las letras, las perlas,
> el conocimiento del corazón.
> En cada ola proyecta mil perlas reales de tradiciones,
> De palabras santas, de textos.
> A cada momento surgen millares de olas.
> Sin embargo, su agua no disminuye en una sola gota.
> El conocimiento nace en este mar.
> Lo que envuelve a sus perlas, son las letras y la voz.

El sufismo tiene su base en el Corán, para quien el ser humano debe concentrar toda su atención sólo en Dios, lo único que existe realmente y a quien «no hay nada que se le asemeje» (42,11; 112,4). En el camino del sufismo el ejemplo del Profeta constituye uno de los puntos de referencia: su retiro espiritual en una de las grutas del monte Hira, sus largas noches en oración (17,79), su experiencia de la revelación, su ascensión mística hasta las proximidades de Dios. También son puntos de referencia otros ejemplos proféticos: Abraham, que abandona su país y su familia, Jesús, investido por el Espíritu, María alimentada en el templo por Dios (3,37), la leyenda, común a cristianos y musulmanes, de los siete jóvenes monoteístas de Éfeso, que se refugiaron en una caverna huyendo de la persecución de Decio, estuvieron dormidos y, tras varios cientos de años, despertaron (18,9-26). Hubo también compañeros del Profeta, como Abu Darr al-Gifari, muerto el año 652, que siguieron la vía mística.

Los sufíes no están adscritos a un credo dogmático, ni a lugares de culto. Carecen de ciudades sagradas. No viven en instituciones monásticas, ni tienen organización religiosa. Dos son los principios que guían su vida

5. Ibn al'Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, [2]1997, vii.

religiosa y su reflexión teológica. El primero, «quien no prueba, no sabe». No existe conocimiento sin experiencia; el conocimiento nace y se nutre de ésta. Roger Bacon, buen conocedor de los autores sufíes, a quienes cita en su *Opus maius*, habla de dos maneras de saber: la que se deriva de la discusión y la que emana de la experiencia. La primera genera conclusiones, pero no causa certidumbres, ni despeja dudas para que la mente descanse en la verdad. Eso lo otorga la experiencia. El segundo principio del sufismo es «quien no ama, no sabe». No hay conocimiento sin amor. «Mi religión es el amor», afirma el sufí Ibn al-Arabi. El conocimiento nace y se fortalece con el amor. El amor lleva al éxtasis. Su ética es similar a la de los místicos cristianos: vivir en el mundo, pero desasidos de él; estar en el mundo, pero sin sentirse atados a las ambiciones mundanas y estar liberados de toda codicia.

Los sufíes son ecuménicos y están abiertos a otras experiencias y manifestaciones religiosas, a las que reconocen el mismo valor que a su propia religión. Buscan liberarse de todo lo que les aleja de Dios, de lo que no es Dios, y optan por la pobreza, tanto material como espiritual, como virtud que sintetiza el resto de las virtudes. En certera expresión de Emilio Galindo, se trata «de hacer el vacío para la irrupción, la teofanía de Dios»[6]. El sufí se despoja interior y exteriormente hasta llegar al aniquilamiento, que es donde tiene lugar el *tawhid*. El término que mejor refleja esta actitud es *faqir*, cuyo significado profundo es la aspiración a la pobreza en el sentido de «desapego» con todo el ser del sufí. Galindo cita a este respecto el clarificador texto de Huywiri:

> Está claro que no es la cantidad de dinero poseído lo que hace al hombre rico. Todo aquel, rey o no, que no reconoce que la pobreza es superior a la riqueza es un hombre rico; y un hombre que no cree en la pobreza es un hombre rico, cualquiera que sea su grado de pobreza material[7].

La palabra *faqir* significa pobre y con ella se designa a los miembros pertenecientes a las cofradías sufíes. Actualmente ha venido a ser sinónima de sufí y se utiliza para referirse a los místicos musulmanes, personas de vida austera y, con frecuencia, itinerantes, que se preocupan más de la vida interior y de su relación con Dios que de las prescripciones islámicas.

La influencia de los sufíes ha sido y sigue siendo todavía muy relevante en la literatura, en la filosofía, en la ciencia, etc. *Las mil y una noches* tiene contenido sufí. Cervantes reconoce que, para escribir el *Quijote*, se inspiró en fuentes árabes. La leyenda de *Guillermo Tell* se encontraba ya en *El Parlamento de los pájaros*, de Attar (siglo XII). Ramon Llull escribió el poema *Llibre d'amic e amat* (1283) conforme al modelo sufí.

El sufismo ha dejado sus huellas en la metodología científica. Roger Bacon, profesor de filosofía de Oxford, que estudió en la España musul-

6. E. Galindo (dir.), *Enciclopedia del Islam*, 2002, 170.
7. *Ibid*.

mana, parece hacer referencia a la teoría evolucionista de los sufíes en el siguiente texto:

> Esto no lo conceden ni los filósofos naturales ni toda la cohorte de escritores latinos. Y como dicha ciencia no es sabida por la generalidad de los estudiantes, se infiere necesariamente que ignoran cuánto depende de ella por lo que a la generación de los seres animados respecta, plantas, animales y seres humanos. Porque al no saber lo que fue anteriormente, ignoran lo que viene después[8].

Durante el siglo VIII hubo grupos de sufíes en Iraq, Siria, Egipto y el Jurasán, bajo la inspiración de predicadores populares y también entre los monjes-guerreros, que estaban al servicio de los *ribats*, fortificaciones que proporcionaban refugio y protección a las tropas musulmanas en caso de sufrir el ataque de los enemigos. Algunas de esas fortificaciones llegaron a ser tumbas de santones, muy visitadas y veneradas. Figuras relevantes del sufismo son: Hasan al-Basri (m. 728), Rabbia al-Adawiyya (713-801), conocida en el cristianismo como «Dama de la Caridad», Yunayd (m. 910), Abu Yazid al-Bistami, que llega a autoaniquilarse para que sólo exista Dios: «Que tú seas y yo ya no sea» e incluso a identificarse con Dios, Burhan al-Din al-Husayn al-Timidi (m. 910), al-Hallay (928), «mártir místico del islam» (Massignon), mutilado y conducido al patíbulo por haber afirmado que Dios «habita» en el ser humano. El martirio de Hallay constituye el momento de ruptura entre la ortodoxia islámica y el sufismo, que se recluye en círculos casi clandestinos.

Más tarde surgieron intentos de conciliación entre la ortodoxia y el sufismo gracias a teólogos como al-Qusayri (m. 1072) y al-Ghazzali (m. 111). Místicos muy influyentes en el islam fueron igualmente el egipcio Shaykh Umar Ibn al-Farid (m. 1235), el persa Farid al-Din al-Attar (m. 1230), Mawlana Yalal al-Din al-Balji Rumi (m. 1273), fundador de derviches danzantes y autor de *Mathnawi*, que ha sido definido como el Corán místico en lengua persa, Ibn al-Arabi (m. 1240), autor de *El secreto de los nombres de Dios* y máximo representante del sufismo monista de tendencia panteísta; Ayd al-Qudat Hamadani (1098-1131), autor de *El llanto del extranjero*, que murió ejecutado. Todos ellos fueron considerados heterodoxos, incluso herejes, y por ello perseguidos.

## 4. *Islamismo*

Dentro del sistema islámico de creencias cabe distinguir entre el islam en su vertiente religiosa y el islamismo como movimiento político[9]. El origen del

8. I. Shah, *Los sufíes*, 21.

9. Cf. K. Armstrong, *Los fundamentalismos en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, 2004; O. Carré, *El islam laico*, 1996, 35-55; O. Carré y P. Dumont, *Radicalismes islamiques*, 1985-1986; O. Carré y G. Michaud, *Les Frères musulmans 1928-1982*, 1983; N. Ayubi, *El islam político*, 1996;

islamismo se remonta a una tendencia reformista que buscaba activar proyectos de la renovación del islam ante la decadencia del Imperio otomano. Una de esas tendencias es el movimiento *Salafiyya*, que surgió y se desarrolló en el último tercio del siglo XIX y el primero del siglo XX bajo la guía e influencia de personalidades relevantes como el persa Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897), su discípulo Muhammad al-Abduh (1849-1905), gran muftí de Egipto, y el discípulo de éste el sirio Rashid Rida (1865-1935), con el objetivo de purificar la herencia musulmana de las adherencias ajenas a ella, salir de la situación de marginación y de ignorancia en que se encontraba el mundo musulmán y lograr la unificación de la Umma. Asumió ideas de la escuela mutazilita, especialmente las que reconocen el valor de la razón y del alma humana, en busca de una renovación intelectual y ética como respuesta del islam a los desafíos de su tiempo. Posteriormente fue cobrando fuerza el aspecto apologético y se radicalizó el retorno a la pureza originaria del islam.

Quien proporciona la organización política al pensamiento islamista es la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, fundada por Hasan al-Banna (1906-1949) en 1928 en Egipto con el objetivo de reformar la sociedad conforme a la ley islámica (Shari'a) y convertir Egipto en un Estado islámico a través de la educación. Su éxito político se debió en buena medida a haberse opuesto a regímenes autoritarios y corruptos y a haber puesto en marcha una red de caridad orientada a ayudar a personas desfavorecidas.

En 1948 la Sociedad fue declarada ilegal por el primer ministro Nograsi Bacha, asesinado unos días después por un miembro de los Hermanos Musulmanes. Al-Banna mostró su condena del asesinato, pero en febrero de 1949 era asesinado. Durante el gobierno laico de Gamal Nasser los Hermanos Musulmanes fueron sometidos a una severa represión. Sus miembros fueron arrestados, torturados, llevados a campos de concentración, ejecutados. Uno de los ejecutados fue Sayyib Qutb (1906-1966), sucesor de al-Banna, ideólogo de la Sociedad, místico y político[10]. Como respuesta a la persecución y represión surgió una corriente islamista radical, cuyo principal objetivo era el derrocamiento del poder de los gobiernos militares y nacionalistas de carácter laico, tan severamente represivos del islamismo. Nasser falleció en 1970 y fue sustituido por Anwar al-Sadad, quien dictó leyes lesivas de la libertad de expresión y prohibió aquellas organizaciones que, a su juicio, ponían en peligro la unidad nacional o la paz social. En septiembre de 1981 encarceló a más de un millar de personas críticas del régimen, entre ellos intelectuales, políticos, periodistas, predicadores y miembros de grupos islámicos. Un mes después, en octubre de 1981, Anwar al-Sadat fue asesinado por el teniente primero Laid al-Islambuli,

G. Kepel, *La revancha de Dios*, 1991; Íd, *Faraón y el Profeta*, 1986; E. Sivan, *El islam radical*, 1997; M. Abumalham, «Islamismo», 1999, 209-244.

10. Un excelente estudio del pensamiento y de la actividad política de Sayyib Qutb es el de O. Carré, *Mystique et politique*, 1984.

miembro de las células secretas Yihad, durante un desfile que celebraba las conquistas de la guerra de 1973.

Gema Martín Muñoz habla de tres generaciones dentro del islamismo y distingue entre islamismo reformista e islamismo radical[11]. La primera generación forma parte del movimiento nacional que luchaba por liberarse de la dominación colonial. Tras la independencia, las elites nacionalistas y militares, que siguieron una política secularizadora, lograron controlar los aparatos del Estado y reprimieron las tendencias islamistas, como acabamos de ver. Surge, así, una segunda generación islamista radical que recurre a la violencia y rompe con la tendencia reformista de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, al tiempo que defiende una concepción intolerante y rigorista del islam. Sus adversarios directos ya no son las potencias coloniales, sino los gobiernos autocráticos socialistas. Entre sus prioridades políticas estaba el derrocamiento del poder de las elites nacionalistas laicas. El atentado más emblemático e impactante fue el asesinato de Anwar al-Sadat.

La tercera generación es la del islamismo reformista, que reconoce el multipartidismo y participa en las elecciones y en las instituciones de poder. Numerosos son los ejemplos de dicho islamismo: al-Nahda en Túnez; el FIS en Argelia; el Partido de la Justicia y el Desarrollo en Marruecos; Hezbol-lá (El Partido de Dios) en el Líbano; Hamas; el Partido del Desarrollo y de la Justicia, de Tayyiq Erdogan, hoy gobernante en Turquía, tras dos triunfos electorales; los Hermanos Musulmanes en Egipto, etc. Bajo el lema «El islam es la solución», los Hermanos Musulmanes lograron un importante avance en las elecciones de 2005, al pasar de quince diputados a ochenta y ocho. Así disponen de una plataforma legal en el Parlamento egipcio y sus líderes disfrutan de inmunidad para desafiar al régimen sin verse acosados.

Entre los factores que explican la gran capacidad movilizadora del activismo islamista hoy, sobre todo en los países de mayoría musulmana, cabe citar los siguientes: la eficacia de su trabajo educativo, social, cultural y sanitario en los ambientes más depauperados de la población; la crítica de la ineficacia del discurso y de la práctica política del islam oficial; la reivindicación de la esencia del islam originario; el fracaso de las estructuras tradicionales y de los modelos de importación occidental[12]. Analicemos dos ejemplos: Hamas y Hezbol-lá.

El movimiento Hamas nació en 1987 tras la primera Intifada bajo la inspiración de los Hermanos Musulmanes y la dirección de Ahmed Yasin y Abdelaziz al-Rantisi. En las elecciones de enero de 2006 derrotó a al-Fatah y obtuvo 74 escaños de los 132 que conforman el Parlamento palestino. Para comprender el triunfo tan rotundo es necesario conocer el papel jugado por Hamas en Palestina durante casi dos décadas. Fue el único grupo organizado

11. Cf. G. Martín Muñoz, «Radiografía de los islamismos», 2006, 30-31.
12. Cf. O. Carré, *El islam laico*, 1996, 53-54.

que se interesó de manera eficaz por la situación de miseria en que vivían cientos de miles de palestinos que ya no podían soportar la corrupción y prepotencia de los dirigentes de la Autoridad Palestina, dominada por al-Fatah. Creó una amplia red de servicios sociales, educativos y sanitarios para atender las necesidades básicas de los ciudadanos, muchos de ellos pobres, desempleados y, lo que es peor, desesperanzados: escuelas, centros de salud, servicios de asistencia social y económica, etc. Fue capaz de fomentar un sentimiento de autoestima en una generación entera de jóvenes que veían cómo la ocupación del territorio por Israel y la extrema pobreza sojuzgaban la dignidad de sus padres y los convertía en desechos humanos[13]. La mayoría de la población palestina consideraba a Hamas la única organización con capacidad para expulsar a los colonos de Gaza y para conseguir logros políticos en el conflicto con Israel y a escala internacional. A eso hay que añadir otro factor fundamental: el fervor religioso.

Las mujeres han jugado un papel muy importante en el trabajo social, sanitario y educativo de Hamas. Ellas no se recluyen en la esfera privada y en el ámbito doméstico. Su rostro cubierto no es signo de invisibilidad. Entre ellas hay estudiantes universitarias, enfermeras, médicas, filólogas, etc. Trabajan en hospitales y organismos oficiales. Compaginan la fidelidad a las tradiciones religiosas musulmanas con el compromiso político por liberar a su pueblo del poder ocupante. En su rostro, apenas visible, se refleja el dolor por sus hijos muertos, asesinados o autoinmolados. Es el caso de Mariam Farahat, diputada y activista de la red social de Hamas, con diez hijos, tres de ellos muertos desde 2002.

Hezbol-lá nació en 1982 en el Líbano con el apoyo de los Guardianes de la Revolución de Irán. El país había sido invadido por Israel y se desangraba en una guerra civil. Israel perseguía a las milicias de la OLP, instaladas en el sur de Líbano, y quería imponer como presidente al cristiano Bachir Gemayel. Menajen Begin, primer ministro de Israel, y Ariel Sharon, ministro de Defensa, se propusieron la destrucción de la «resistencia palestina» y la expulsión de la OLP. El acoso al poder ocupante se produjo en el sur donde era fuerte Hezbol-lá, quien logró la retirada de Israel. Esto acarreó a la milicia shiíta un gran reconocimiento tanto en el Líbano como en la región.

Hezbol-lá formó un partido político que cuenta con importante representación en el Parlamento libanés, ha participado en varios gobiernos de la Nación y posee su propio ejército. Actualmente no promueve una República Islámica, como lo hacía al principio. Reconoce y respeta el pluralismo religioso del país formado por cerca de veinte confesiones religiosas.

En julio de 2006 Hezbol-lá atacó una base del norte de Israel y secuestró a dos soldados israelíes, lo que provocó los bombardeos indiscriminados de la aviación judía con más de mil muertos y miles de heridos en la población

13. Cf. el excelente análisis de David Grossman, tras el triunfo electoral de Hamas: «La victoria de Hamas», en *El País*, 30 de enero de 2005, 4.

libanesa, la mayoría civiles y muchos niños. Hezbol-lá mató a varias decenas de soldados y civiles israelíes y con sus misiles Katiusha provocó ingentes daños en las ciudades de Galilea. La resolución 1559 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas exigió el desarme de las milicias en el Líbano.

Cinco son las instituciones que Hezbol-lá ha puesto en marcha y que han supuesto un reconocimiento entre la población libanesa y en el mundo árabe. 1. La institución al-Shahid (= El Mártir) atiende a las familias de los milicianos muertos en combate y de los libaneses muertos por los bombardeos de Israel, concediendo pensiones a las viudas, facilitando la escolarización de los niños huérfanos y creando ambulatorios. 2. La institución al-Yarih (= El Herido) atiende a la recuperación de las víctimas y de su reintegración sociolaboral. 3. La Asociación al-Embad (= El Apoyo) ayuda a las familias necesitadas, a personas discapacitadas y a gente mayor que vive sola. 4. La Fundación Yihad al-Bina (= Esfuerzo de Construcción) reconstruye las casas destruidas o dañadas por los bombardeos israelíes, construye escuelas, ambulatorios y centros religiosos. Abastece de agua también a los suburbios meridionales del Líbano e instala subestaciones eléctricas. 5. Compromiso con la educación a través de una red de escuelas llamadas al-Mahdi —nombre del imán oculto venerado por los shiítas— que atienden a cinco mil alumnos que siguen la enseñanza oficial completada con la formación religiosa. Apoyan, asimismo, varias escuelas para la formación de teólogos que prestan sus servicios en decenas de mezquitas controladas por Hezbol-lá[14].

La personalidad más relevante de Hezbol-lá es el clérigo shiíta Nasrala, verdadero líder carismático, que cuenta con gran predicamento en todo el mundo árabe. Con sólo quince años, se unió en 1975 a la rama militar del Movimiento de los Desfavorecidos. Estudió el islam en Nayaf (Iraq) bajo la tutoría de Abbas al-Musawi. Asumió la dirección del partido y lo integró en el sistema institucional libanés, sin renunciar a sus orígenes. Los libaneses en su mayoría no consideran a Hezbol-lá una organización terrorista, sino un movimiento que lucha por la recuperación de la dignidad del pueblo libanés. En el imaginario de los libaneses y del mundo árabe aparece como la única organización musulmana capaz de derrotar a Israel en el campo de batalla y el responsable directo de que Israel abandonara el sur del Líbano en mayo de 2000, tras veintidós años de ocupación.

### 5. *Osama bin Laden y al-Qaeda*

¿Dónde situar a al-Qaeda y a Osama bin Laden? Gema Martín Muñoz cree que Bin Laden y al-Qaeda no proceden ni forman parte del movimiento islamista, ni siquiera del radical y violento que surgió en los años setenta del siglo pasado en el mundo árabe[15]. Su origen se sitúa en la guerrilla de

14. Cf. Á. Espinosa, «Un icono para el mundo árabe», en *El País*, 8 de agosto de 2006, 4.
15. Cf. G. Martín Muñoz, art. cit., 31.

los muyahidines islámicos creada, organizada y financiada por Estados Unidos, con el apoyo de Arabia Saudí y Pakistán, para luchar contra la invasión soviética de Afganistán en 1979. Sin embargo, Bin Laden comparte con los islamistas extremistas la interpretación rigorista y totalitaria del Corán, su manera violenta de actuar y el rechazo a la política occidental en el mundo musulmán.

Las tropas soviéticas fueron derrotadas en Afganistán en 1989. Al volver los combatientes a sus países de origen rechazaron la moderación de los partidos islamistas reformistas y apoyaron a los grupos radicales y violentos. Establecieron lazos comunes entre ellos, crearon la red de al-Qaeda y trasladaron sus acciones terroristas a los Estados Unidos y a sus aliados.

Osama bin Laden[16] pertenece a una familia acomodada de Arabia Saudí, dedicada a la construcción de hoteles y bloques de oficinas. Fue voluntario junto a los muyahidines que luchaban contra la ocupación soviética de Afganistán. Con ellos compartía una concepción islámica radical del *yihad*. Apoyó económicamente el movimiento de resistencia.

Tras la derrota de las tropas soviéticas en territorio afgano, volvió a su país en 1990. Mostró su indignación por el hecho de que Arabia Saudí permitiera a Estados Unidos el estacionamiento de tropas en su territorio tras la invasión de Kuwait por Iraq. Posteriormente le fue retirada la nacionalidad saudí. En 1992 apoyó en Sudán la revolución islámica de Hassan Turabi. Regresó a Afganistán junto a sus partidarios y siguió su campaña contra la retirada de las bases estadounidenses de su país y del golfo Pérsico. Se exilió en Sudán, de donde fue expulsado en 1996 y posteriormente se refugió en Afganistán.

Acusado como sospechoso de los atentados contra las embajadas estadounidenses en Nairobi (Kenya) y Dar es Salaam (Tanzania), Estados Unidos reclamó su entrega a los talibanes, quienes se negaron y, en represalia por la negativa, atacó los campos de entrenamiento de terroristas en Afganistán. En 1999 y 2000 la ONU impuso diversas sanciones a Afganistán, que radicalizaron a los talibanes. En 2001 éstos destruyeron las estatuas gigantes de los Buddhas de Bamian, entre la incredulidad y la impotencia del mundo entero. Hubo intentos de negociación entre Estados Unidos y el régimen de Afganistán, que no dieron resultados. El 11 de septiembre de 2001 se produjeron los atentados terroristas contra el Pentágono y las Torres Gemelas, de los que Osama bin Laden asumió la responsabilidad. Estados Unidos reclamó de nuevo al régimen talibán la entrega de Bin Laden. Ante la negativa de éstos, en octubre de 2001 atacó y bombardeó Afganistán.

16. Cf. P. Marsden, *Los talibanes. Guerra y religión en Afganistán*, 2002.

## 6. *Wahhabismo*

Dentro del islamismo cabe destacar, por su importancia en la escena política internacional y por su influencia en el islam mundial, el wahhabismo, un movimiento político-religioso que surge a mediados del siglo XVIII en la Península Arábiga a partir de la interpretación puritana e intransigente del Corán llevada a cabo por Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1772), que pertenecía a una familia de eruditos seguidores de la tradición hanbalí. Fue educado por su padre en la más rígida observancia del islam. Estudió en Meca, experiencia que le produjo una profunda frustración, y en Medina, donde fue discípulo de Abd Al-hah ibn Ibrahim al-Nachdi. Viajó a Basora, Bagdad, Damasco y El Cairo, donde se casó con una mujer acaudalada. De vuelta a Arabia inició una reforma del islam contraria a la veneración de los santones y crítica de las innovaciones, que él consideraba herejías. Se mostró contrario al sufismo en todas sus formas. Opuso resistencia al Imperio otomano por considerar que había introducido prácticas heréticas.

Muhammad ibn Abd al-Wahhab ofrece una interpretación rigorista del Corán con un amplio potencial expansivo basado en el *yihad*. La base de dicha interpretación se encuentra en los escritos de Ahmad ibn Taymiyya y de la escuela hanbalita, hoy vigente en Arabia Saudí. Su objetivo era preservar la literalidad de la revelación divina recogida en el Corán. Era partidario del retorno a las fuentes del islam, de la rigurosa observancia de los preceptos del Corán y de la Sunna, del restablecimiento del culto a Dios con el concurso de la espada, de la erradicación de las conductas desviadas y de la existencia de una autoridad que ejecutara con total rigidez y de manera inflexible la Shari'a.

Su teología se caracteriza por un pesimismo antropológico radical[17]. La vida y el desarrollo humano sólo son posibles y viables bajo la tutela de Dios. El ser humano es una criatura inferior que carece de capacidad para discernir lo verdadero de lo falso y está expuesto a las tentaciones del mundo.

Contó con el apoyo del emir Muhammad ibd Sa'ud, quien inició la creación de un Estado wahhabí y logró someter poco a poco a su soberanía a la mayor parte de los territorios de la Península Arábiga, dando lugar al nacimiento del actual reino de Arabia Saudí. El wahhabismo está vinculado a la dinastía saudí. En realidad, fueron el debilitamiento del poder central y el miedo a que se impusieran los adversarios del islam, tanto internos como externos, lo que llevó a Muhammad ibn Abd al-Wahhab a fijar los principios originarios del islam en toda su radicalidad contra las doctrinas y prácticas que creía ajenas al islam originario y a apoyar a un poder político que garantizara la pureza de la religión. Su fanatismo llevó a los wahha-

17. Cf. A. Elorza, *Umma. El integrismo en el islam*, 2002, 106 ss.

bíes a destruir los lugares de veneración popular, por ejemplo, árboles sagrados y mausoleos de personalidades musulmanes tenidos por santos. Justificaban dichos comportamientos en la preservación del monoteísmo puro contra la idolatría.

Las tesis del wahhabismo, lejos de ser compartidas por el mundo islámico en su conjunto, provocaron profundas reticencias y fuertes resistencias, ya que pretendían imponerse de manera intransigente a quienes iban a los lugares sagrados protegidos por la familia real saudí. En 1929 el sector más duro del wahhabismo fue derrotado. Eso permitió a la familia real saudí presentarse como el garante de la ortodoxia islámica sin provocar sospechas en otros países musulmanes. A partir de la década de los sesenta del siglo pasado, la dinastía saudí llevó a cabo una política muy activa de proselitismo internacional a través de la financiación de movimientos islámicos radicales por todo el mundo[18].

La mayoría de la población saudí pertenece a la corriente wahhabí. Otras tradiciones minoritarias son la sufí y la shiíta. Dentro del wahhabismo existen intensos debates que se han acentuado los últimos años.

En Arabia Saudí se están produciendo importantes cambios tanto en el terreno religioso como en el sociocultural. Hay miles de jóvenes desocupados, sin salas de espectáculos, sin lugares de encuentro mixtos, pero en contacto con la cultura internacional a través de internet y de las televisiones satélites. Eso lleva a incrementar los problemas de delincuencia y de droga y a buscar lugares de diversión en otros países como Bahrein, país unido a Arabia Saudí por un puente gigantesco que el año 2004 atravesaron varios millones de viajeros.

Muchos jóvenes saudíes fueron a combatir a Afganistán en la década de los ochenta del siglo pasado contra los soviéticos, respondiendo a la llamada del gobierno y con la ayuda de los Estados Unidos. Otros fueron a Bosnia y Chechenia indignados por las masacres contra la población musulmana de esos países. Otros se entrenaron en los campos de los talibanes. Muchos miles se encuentran hoy en Iraq. Y no sólo los menos desfavorecidos. Hay quienes se han rebelado contra el régimen saudí, sobre todo tras la llamada del reino de Arabia a Estados Unidos en la década de los noventa del siglo XX para hacer frente a Iraq.

«Despertar» (*Sahwa*) es un movimiento que trabaja por renovar el islam en Arabia Saudí desde finales de la década de los ochenta y cuenta con una posición hegemónica frente a los «liberales» y a los partidarios del modernismo. Uno de sus artífices es el imam al-Awdah, predicador muy popular, que dirige un programa en televisión durante el Ramadán, donde aborda temas religiosos, pero también problemas íntimos, incluso sobre la belleza. En 1994 fue detenido y estuvo preso durante cinco meses. Después moderó el tono de sus sermones, si bien continuó con la denuncia

18. Cf. *Ibid.*, 106; *Le Monde Diplomatique*, febrero 2006, 8-9.

de las lecturas belicistas de la religión y se opuso a los comportamientos vengativos. Participó en los diálogos multilaterales promovidos por el príncipe heredero con distintos sectores de la sociedad: intelectuales, mujeres, jóvenes y otros grupos. Se entrevistó ante las cámaras de televisión con shiítas, considerados herejes por los sunnitas.

Dentro de los reformistas se encuentra también el imam al-Gassim, director de una sociedad jurídica que investiga sobre la Shari'a. A su juicio, uno de los acontecimientos más importantes en Arabia Saudí ha sido el debate público sobre cuestiones religiosas, si bien controlado por el Estado. Entre los reformistas está Khaled, funcionario del Ministerio de Asuntos Religiosos, que dirige una empresa de comunicación. Pertenece a una nueva generación de musulmanes practicantes, pero abierto al cambio. Ha creado la «Campaña por la Tranquilidad» para ayudar a despertar, a través de internet, a los jóvenes seducidos por las ideas radicales. Intenta compaginar armónicamente liberalismo e islam. A su juicio, «incluso los liberales comparten a veces la lógica 'blanco y negro'. Según ellos hay que optar entre liberalismo e islam. Nosotros —dice— no estamos de acuerdo. Somos musulmanes y somos liberales».

Las mujeres en Arabia Saudí sufren un retraso patente en relación con otros países musulmanes. La separación entre los sexos es escandalosa. El porcentaje de las mujeres que trabajan es muy bajo. Para la realización de muchas de sus gestiones son necesarias la presencia y la intervención del padre o del marido. Durante los últimos años ha habido algunos cambios. Por ejemplo, obtener el Documento Nacional de Identidad sin autorización de un tutor, la participación en el sector de los negocios, la dirección de delegaciones oficiales en el extranjero, el permitir a las mujeres ser candidatas en las elecciones a la Cámara de Comercio e Industria de Djedda. A pesar de la campaña hostil de los imames, entre los doce miembros de la Cámara fueron elegidas dos mujeres. El ministro de Comercio e Industria ha nombrado a dos mujeres entre seis personalidades para el Consejo de Administración.

En el seno de la sociedad saudí comienza a desarrollarse una cultura del diálogo. El encuentro celebrado en Abha en diciembre de 2005 reunió a decenas de intelectuales, responsables religiosos y de asociaciones. El tema de debate fue la superación de la estrategia del «nosotros contra los otros» y la apuesta por el «nosotros y los otros». Los debates fueron transmitidos por televisión. En el diálogo participó una mujer, Sunhayla Hammad Zayn al-Abidins, que mantiene planteamientos tradicionales tanto en lo político como en lo religioso, al tiempo que defiende los derechos de las mujeres. Su tesis es que el islam ha reconocido a las mujeres más derechos que los concedidos a las mujeres occidentales. Sin embargo, cree que en Arabia Saudí predominan tradiciones y formas de pensar que nada tienen que ver con la religión musulmana. «Las mujeres tienen derecho a hacer libremente uso de su dinero —afirma—, como las mujeres del Profeta, que hacían transacciones sin consultarle, a diferencia de nosotras, que necesitamos

un tutor». Lo que ella reclama es la vuelta al verdadero islam. «El Estado —asevera— está con nosotras. Es la sociedad la que ofrece resistencia».

Desde su acceso al poder el rey ha recibido a varios grupos de mujeres, de unas cuarenta personas: uno, de funcionarias del Ministerio de Educación; otro, de intelectuales, que han pronunciado la *bay'a*, el juramento de fidelidad. Un hecho sin precedentes del que la televisión ha ofrecido imágenes.

A finales de 2003, un grupo de intelectuales publicaron una llamada a la reforma constitucional, a la tolerancia, al humanismo y a la unidad. Era una corriente favorable a la democracia dentro del islam. «Un Estado —afirmaban— no puede ser islámico si no es democrático, si no se rige por una Constitución».

## 7. *Euroislam*

La identidad de Europa se ha conformado en lucha contra el islam y el judaísmo. El judaísmo ha sido considerado históricamente por el antisemitismo europeo un cuerpo extraño a extinguir por distintas vías: la aniquilación y la asimilación, el menosprecio y la discriminación. Por lo que se refiere al islam, hay historiadores que llegan a afirmar que la identidad europea surgió cuando Europa empezó a defenderse del islam o que el nacimiento de Occidente tiene lugar a partir del espíritu antiislámico. Según Franco Cardini, sólo es posible hablar de una conciencia europea común con la reconquista española, asociada a Santiago de Compostela, patrono de España, y conocido con el sobrenombre de «Matamoros»[19].

La civilización islámica, que se instaló en Europa a comienzos del siglo VIII, y la civilización europea han sido y son, ciertamente, diferentes, pero no debe ignorarse que han mantenido una presencia conjunta en las mismas áreas geográficas, unas veces en conflicto y otras en fecunda convivencia. El mundo islámico y Europa poseen raíces comunes profundas, entre las que cabe citar la euroasiática, la helenística y la mediterránea.

Actualmente se está produciendo un cambio en la conciencia europea en relación con el islam, provocado por dos factores que parecen estar en contradicción: por una parte, el nacimiento y el desarrollo del «islamismo», ideología política según la cual el renacimiento del islam y la recomposición de su hegemonía en el mundo llevan derechamente a la creación de Estados musulmanes; por otra, la presencia creciente del islam en Europa, pero no una presencia militar y belicista, sino pacífica, amistosa, dialogante y generadora de riqueza para la población europea, que está dando lugar a una nueva tendencia: el euroislam[20].

19. Cf. F. Cardini, *Nosotros y el islam. Historia de un malentendido*, 2002.

20. O. Roy, *Ver un Islam européen*, 1999; T. Ramadan, *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*, 2003; FEMYSO, *Droits de l'Homme. La contribution des musulmans européens*, 2003; D. Mogahed, «Reinventing integration: Muslim in the West», 2007.

Hoy ya no se puede pensar la relación entre el mundo islámico y Europa en términos de enfrentamiento o de confrontación, de choque de civilizaciones y de guerra de religiones, con el consiguiente fomento del odio y de la violencia, sino de alianza de civilizaciones, encuentro de culturas y diálogo entre religiones, de convivencia e integración bidireccional, de respeto y amistad.

Europa cuenta con una población de cerca de veinte millones de musulmanes, que representa el 3,5% de la población total. Los países europeos con mayor presencia musulmana son: Francia, Inglaterra, Alemania, España y Países Bajos. Francia tiene cuatro millones y medio de seguidores del islam, que se ha convertido en la segunda religión del país; la mitad de ellos posee nacionalidad francesa.

Al estar vigente en Francia la ley de laicidad de 1905, las autoridades del país encargaron el control de las comunidades musulmanas a los países de donde procedían los inmigrantes: Argelia, Turquía, Marruecos, etc. Pero a raíz de los atentados de París en 1995 y de Nueva York el 11-S de 2001, fue el propio Estado quien asumió el control, sentando al islam «en la mesa de la República», según la expresión de Nicolas Sarkozy, entonces ministro del Interior, quien promovió la creación del Consejo Francés de Culto Musulmán como espacio de diálogo Estado-comunidad musulmana. Posteriormente, el Informe Stasi prohibió el uso de símbolos religiosos ostensibles en lugares públicos, por ejemplo en las escuelas.

Los musulmanes en Alemania son tres millones cuatrocientos mil —el 60%, turcos—. Es la segunda comunidad islámica más numerosa del continente europeo. La Unión Islámica Turca de Instituciones Religiosas representa a 776 asociaciones religiosas y culturales musulmanas. En el censo de 2001 se declararon musulmanes en Inglaterra cerca de un millón seiscientos mil británicos, lo que representa el 2,7% de la población. De ellos, 700.000 son pakistaníes o de origen pakistaní, 285.000 de Bangladesh y el resto indios. España cuenta con más de un millón, procedentes en su mayoría del norte de África. Los Países Bajos tienen una población musulmana de cerca de un millón de habitantes, lo que supone un 5,8% del conjunto de la población. Hoy se puede decir que el islam forma parte de Europa, y una parte muy importante desde el punto de vista numérico, cultural, religioso y político.

Bosnia-Herzegobina cuenta con una población musulmana de manera ininterrumpida desde hace siglos. Es la única región europea en la que la convivencia religiosa y cultural de judíos, musulmanes y cristianos llegó hasta finales del siglo XX. Desde la ocupación austro-húngara, los musulmanes bosnios entraron en contacto con la cultura europea occidental y se inició un proceso de europeización con propuestas de reformas también en la vida y en el pensamiento religioso.

Esa convivencia se interrumpió en Bosnia-Herzegobina en la década de los noventa del siglo pasado, cuando los musulmanes fueron objeto de venganza por parte de extremistas serbios y de importantes sectores

de la iglesia ortodoxa, que llevaron a cabo la profanación de mezquitas y asesinatos en masa. La clave explicativa del conflicto hay que buscarla en la «limpieza étnica» llevada a cabo sobre todo por los serbobosnios, que afectó a cientos de miles de personas de la población musulmana. Limpieza étnica que, según Calic, se tradujo en «asedio y bombardeo arbitrario de ciudades..., los ataques planificados a viviendas, la destrucción calculada de iglesias, mezquitas y otros edificios culturales que simbolicen la identidad étnica, la devastación sistemática de centros urbanos históricos, las torturas, la mutilación y el asesinato de miembros de las etnias perseguidas, el internamiento de combatientes y civiles de todas las edades y ambos sexos en campos de prisioneros, las ejecuciones masivas, la violación de mujeres, la confiscación de propiedades (casas, fincas, aperos agrícolas y objetos personales) y las deportaciones»[21].

No se puede responsabilizar del inicio del conflicto al islam bosnio, que era defensor de «fraternidad y paz»[22]. La propaganda serbia oficial, sin embargo, acusó a los musulmanes bosnios de militantes fundamentalistas con intenciones expansionistas y de querer crear una república islámica. Hubo varios intentos de diálogo de la comunidad islámica con la iglesia serbia ortodoxa que terminaron en un rotundo fracaso.

En Europa se está desarrollando hoy un nuevo paradigma cultural y religioso de islam: el *euroislam*, término introducido por Basam Tibi. Con él nos referimos a personas de religión musulmana que no viven en un contexto islámico, sino occidental, y que no son sólo trabajadores extranjeros o mano de obra que Europa necesita para su desarrollo, sino ciudadanos que poco a poco se han convertido en conciudadanos y vecinos perfectamente integrados. Son personas que ya han abolido la diferencia u oposición entre *dar-al-islam* y *dar-al-harb* y que quieren compatibilizar el mensaje del islam con los valores de la modernidad europea. Para ellos, Europa e islam no son términos antagónicos y en conflicto, sino en diálogo.

El euroislam reconoce y respeta los valores fundamentales de la modernidad europea, entre los que Tibi, uno de sus impulsores, cita los siguientes[23]:

— el pluralismo en todos los ámbitos, lo que implica por parte de los musulmanes renunciar al espíritu conquistador, a un pensamiento dualista tipo casa del islam-casa de la guerra, a islamizar Occidente, a aislarse y formar ghettos dentro de Europa;

— la tolerancia en el sentido ilustrado de la modernidad cultural: respeto a la diversidad cultural y al pluralismo religioso;

21. M.-J. Calic, «La guerra civil en Yugoslavia», 1999, 171.

22. Cf. S. Balic, «Bosnia, la tragedia de un islam tolerante», 1994, 13-22.

23. Cf. Varios, *Europa, siglo XXI: secularización y Estados laicos*, 2006, 147-196; R. Bistolfi y F. Zabbal (dirs.), *Islams d'Europe*, 1995; M. Rodinson, *La fascinación del islam*, 1989; O. Roy, *Vers un Islam européen*, París, 1999.

— la secularización: autonomía de todos los ámbitos de la vida en relación con la religión; separación entre esfera pública-esfera privada, ética pública-ética religiosa, comunidad religiosa-comunidad civil, religión-política;

— la sociedad democrática: pluralismo político, libertad de conciencia y religiosa, igualdad de derechos de todos ciudadanos; neutralidad del Estado en materia religiosa.

> Si los musulmanes que viven en Europea aceptan los principios indicados de la modernidad europea —escribe Tibi a este respecto—, podrían convertirse en una comunidad religiosa formada por individuos libres. Ciudadanos de un Estado (por tanto, no como colectividad de la Umma) que, de paso e indirectamente, podrían servir de modelo para sus países de procedencia. Mediante la apropiación de la modernidad cultural, los euromusulmanes podrían convertirse en avanzada de la reforma liberal y la democracia en las relaciones entre Oriente y Occidente. De otro modo existe el peligro de que los extremistas, en lugar de contribuir al entendimiento entre las civilizaciones, aticen el fuego de éstas[24].

En febrero de 2002 se publicó una Carta islámica, aprobada por varias organizaciones musulmanas de Alemania, en la que expresaban a la opinión pública su concepción de las relaciones entre islam y Europa en las siguientes líneas:

— la cultura europea está marcada por la herencia grecorromana, judeo-cristiana-islámica y la cultura de la Ilustración, por la filosofía y la civilización islámicas;

— en el tránsito de la modernidad a la posmodernidad, los musulmanes quieren hacer su aportación, contando con la afirmación del pluralismo religioso reconocido por el Corán, así como de la condena de toda forma de racismo y de chauvinismo;

— las organizaciones firmantes aceptan el ordenamiento fundamental de la República Federal de Alemania, caracterizado por la separación de poderes, el Estado de derecho, la democracia, el pluralismo de partidos, el derecho activo y pasivo de la mujer al voto, la libertad religiosa y el derecho a cambiar de religión o a no tener ninguna: «El Corán prohíbe todo uso de la violencia y toda coacción en cuestiones de fe»;

— se niegan a establecer una «teocracia» clerical[25].

Los estudios sociológicos llevados a cabo recientemente muestran una imagen moderada del musulmán europeo medio[26]: es una persona más preocupada por el desempleo y los asuntos económicos que por cuestiones

24. B. Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, 1994, 306.

25. Cf. K.-J. Kuschel, «Euroislam: ¿reto u oportunidad?», 2005, 85-96.

26. Cf. Tomo los datos del estudio del *Pew Global Attitudes Project* (www.pewglobal.org) de 2006, que han sido comentados por B. Bergareche, «Un islam europeo: una buena noticia», en *El Correo*, 30 de julio de 2006.

culturales y religiosas; está convencido de que su fe es compatible con la vida en una sociedad moderna, se opone al terrorismo suicida, con una visión mayoritariamente positiva de sus conciudadanos cristianos; se define como musulmán antes que como ciudadano del país en el que vive.

Los musulmanes europeos prefieren una versión moderada del islam. Se sienten satisfechos de manera general con la situación en los países en los que viven. Cuestiones culturales como «el declive de la religión», «la influencia de la cultura pop» o «los roles modernos de la mujer» no parecen preocuparles, con la excepción de los musulmanes británicos, que ofrecen una imagen más conservadora en este sentido.

Una amplia mayoría cree que la situación de las mujeres es mejor en Europa que en los países musulmanes, aunque el estudio constata la existencia de una significativa minoría que ve con preocupación la situación de las mujeres musulmanes en las sociedades modernas.

Una de las conclusiones más contundentes del Estudio citado es que una mayoría de musulmanes europeos no ve un conflicto entre su fe islámica y la vida en las democracias modernas. El 72% de los musulmanes franceses, el 71% de los musulmanes españoles, el 57% de los alemanes y el 49% de los británicos no considera que exista un conflicto entre ser creyente musulmán y «vivir en una sociedad moderna». En Alemania, Francia, Gran Bretaña y España, el 80%, 76%, 59% y 57% de su población musulmana, respectivamente, cree que la democracia puede funcionar en países musulmanes. Además, una amplia mayoría de los musulmanes europeos tiene una «opinión favorable» de los cristianos: el 91% de los musulmanes franceses, el 82% de los musulmanes españoles, el 71% de los británicos y el 69% de los alemanes.

En cuanto al terrorismo, una amplia mayoría de musulmanes en los cuatro países europeos analizados rechaza los atentados suicidas, aunque los datos indican la existencia de una minoría que sí apoya el recurso a los atentados suicidas «para defender el islam».

Con la excepción de los musulmanes alemanes, son muchos más los europeos musulmanes que están dispuestos a «adoptar las costumbres nacionales» que aquellos que aspiran a «ser distintos que la sociedad». Este hecho parece ser compatible con la primacía de la identidad religiosa sobre la nacional: la mayoría de los musulmanes británicos (81%), españoles (69%) y alemanes (66%) se considera musulmán antes que ciudadano de estos países. Estos datos parecen confirmar la consolidación de un islam europeo. El Estudio parece aportar datos en ese sentido y confirma la imagen de moderación que los colectivos de musulmanes europeos ofrecieron durante la polémica de las caricaturas de Muhammad. Un dato puede oscurecer el panorama: la existencia de un 10-15% de musulmanes europeos que pueden ser calificados de radicales.

Por otro lado, los estudios indican que la tensión generada por episodios como los atentados islamistas en Londres, la quema de coches en los barrios de París y las caricaturas de Muhammad no han derivado en una ola

de rechazo a los musulmanes. Con una excepción preocupante: mientras el Estudio confirma la existencia de amplias mayorías en Francia (65%), Gran Bretaña (63%) y Estados Unidos (54%) que mantienen una opinión favorable de los musulmanes, el porcentaje de opiniones positivas sobre los musulmanes en el caso español ha descendido del 46% al 29% en 2006.

Otra tendencia muy importante hoy es el *feminismo islámico* del que me he ocupado en varios capítulos de este libro.

Podríamos resumir las tendencias dentro del islam en las siguientes: *a*) *tradicionalista o conservadora*, que defiende una estructura jerárquica rígida en la organización del islam y la uniformidad en las creencias y las prácticas en todos los lugares y culturas; *b*) *integrista o fundamentalista*, que añade a la tendencia anterior el activismo y el celo religioso; su objetivo es islamizar la sociedad y sus instituciones, que deben regirse por los valores del islam; *c*) *reformista*, que aboga por la compatibilidad entre el islam y los valores culturales de la civilización occidental; *d*) *personalista*, que se caracteriza por la adhesión incondicional a un maestro o líder.

## 8. *Hacia una renovación del islam*

El islam necesita renovación, como todas las religiones. Pero el camino a seguir no tiene por qué ser el de la modernidad o posmodernidad occidentales o el seguimiento mimético de otras tradiciones religiosas. Es en su propio seno, en sus tradiciones espirituales, místicas y proféticas, donde tiene que buscar las fuentes de reforma y las energías de renovación. Pero no puede limitarse a reproducir acríticamente y de manera mimética dichas tradiciones, sino que debe recrearlas en cada contexto histórico. A su vez, tiene que liberarse de las tradiciones patológicas y espurias que predominan en no pocos países de mayoría musulmana y que constituyen una perversión del islam genuino.

# 14. DIÁLOGO ENTRE CRISTIANISMO E ISLAM: ALGUNOS HITOS HISTÓRICOS

«Sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan», afirma certeramente Raimon Panikkar[1]. El diálogo constituye el primer paso en la construcción de una sociedad interreligiosa e intercultural que respete las distintas manifestaciones religiosas y busque espacios de encuentro.

En el discurso pronunciado por el papa Benedicto XVI en la universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006 citó el diálogo mantenido en Ankara a finales del siglo XIV entre el emperador bizantino Manuel II Paleólogo y un sabio persa sobre la verdad del cristianismo y del islam. Un diálogo, dijo, que «me ha fascinado y que servirá como punto de partida para mis reflexiones sobre el tema». En él el emperador bizantino vincula directamente el islam con la violencia y a Muhammad con «solamente cosas malas e inhumanas». La cita y el tono del discurso crearon un fuerte malestar y provocaron reacciones críticas en todo el mundo, no sólo entre los musulmanes.

No es éste, sin embargo, el único diálogo en torno a cristianismo e islam en la Edad Media, ni, por supuesto, el más ejemplar para el encuentro entre las religiones. Todo lo contrario, el papa fue a elegir uno de los más beligerantes contra el islam. Otros hubo y, ciertamente, más pacificadores. Hubo también experiencias de convivencia pacífica entre las religiones, algunas de gran importancia en su tiempo y en plena sintonía con las actuales iniciativas de alianza de valores, encuentro de culturas y diálogo interreligioso. Todas ellas pueden iluminar la senda a seguir hoy y en el futuro. Ofrezco a continuación algunos de los ejemplos que me parecen más relevantes.

1. R. Panikkar, «Diálogo inter- e intrarreligioso», 2005, 243; id., *Il dialogo intrarreligioso*, 1988; J.-Cl. Basset, *El diálogo interreligioso*, 1999; J. J. Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, 2004.

## 1. *Abelardo:* Diálogo de un filósofo, un judío y un cristiano

Uno de los pioneros del dialogo interreligioso en la Edad Media fue Abelardo en su obra *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, que narra, como en un sueño, el encuentro, en un cruce de caminos, de tres «hombres de diferente fe», que dicen venerar al único Dios pero con creencias y prácticas diferentes: un filósofo, un judío y un cristiano[2]. Transitan «por tres senderos diversos», pero con un marco de referencia compartido, la razón, y una meta común, la búsqueda de Dios como Sumo Bien en sí mismo y para el ser humano. La reunión se celebra a iniciativa del filósofo, cuyo deber es la búsqueda de la verdad bajo la guía de la razón. Su actividad intelectual se centra en la filosofía moral como meta de todas las disciplinas. Tras establecer el marco común del diálogo, cada uno expone la fuente en la que se inspira su pensamiento: el filósofo confía en la ley natural, el judío defiende la alianza de Yahvé con sus antepasados y el cristiano cree en la palabra de Cristo, Verbo encarnado.

Primero tiene lugar el debate entre el judío y el filósofo. Éste plantea tres temas. El primero, la ética como disciplina, es decir, la ciencia moral, en la que distingue dos niveles de normatividad: el de la ley natural, que él defiende, y el de la ley religiosa, representado en el judío, plenamente fiel al Antiguo Testamento. El segundo tema se centra en la ley religiosa, donde establece una diferencia entre su observancia conforme a una convicción fundada en la razón y la observancia conforme a la costumbre y a la herencia cultural, asumidas sin sentido crítico. El tercer tema se refiere al doble peligro que entraña la observancia acrítica de la ley religiosa: la intolerancia hacia quienes no profesan esa fe y su reducción a fórmulas vacías. El filósofo defiende la superioridad de la ley natural sobre la ley de Moisés, y considera a ésta superflua en lo concerniente a la consecución del bien espiritual. El judío reconoce haber heredado culturalmente el judaísmo, pero lo ha asumido con asentimiento racional. Lo que ciertamente no puede rebatir es la no universalidad del judaísmo.

Después viene el diálogo del filósofo y del cristiano, entre quienes Abelardo constata una mayor cercanía que la de los dos contertulios anteriores, teniendo como referencia la ley natural. En ese sentido se considera la moral del Nuevo Testamento más perfecta que la del Antiguo Testamento. El cristiano muestra su acuerdo en profundizar y discutir la fe con el filósofo con «argumentaciones racionales». Cuando alguien quiere asegurarse de una cosa de la que duda, lo que hace es investigar la verdad recurriendo a la razón argumentativa, ya que «la verdad investigada es siempre más firme que la autoridad ostentada»[3]. Sabiendo que el horizonte en el que se mueve el filósofo es la razón y que tiene dificultades para reconocer la autoridad de las Escrituras, el cristiano apela a la razón más que a sus

2. Cf. Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Losada, Buenos Aires, 2003.
3. *Ibid*., 171.

autoridades religiosas. Y cuando recurre a las «autoridades cristianas» lo hace no para situarse por encima del filósofo, sino para mostrar que van en la misma dirección de la filosofía. Y desde ahí diseña una religión específica con pretensiones de universalidad como síntesis de las dos posiciones anteriores.

La propuesta de Abelardo resulta innovadora para su tiempo, ya que, en no pocos lugares de la cristiandad, se creía que el judaísmo y el islam constituían un atentado contra la unidad del cristianismo y, en consecuencia, contra la cohesión social. Eran consideradas enemigos a combatir, más que sistemas religiosos pertenecientes a la misma familia, la del monoteísmo, con los que dialogar y converger. En medio de las acusaciones de obstinación y de literalismo bíblico que se hacía a los judíos, Abelardo muestra hacia ellos una actitud de comprensión inusual para la época, como queda patente en la conmovedora descripción de la opresión de su pueblo que hace el judío. Distinto era el clima cultural en el mundo árabe, donde por entonces se iniciaba un movimiento de diálogo entre fe y razón, y una corriente filosófica que afirmaba la autonomía del pensamiento con respecto a la fe, y no su dependencia o sumisión. Un buen ejemplo fue el filósofo musulmán español Ibn Tufayl, autor de *El filósofo autodidacto* y contemporáneo de Abelardo. Ello explica que no incorpore en el diálogo al filósofo como musulmán sino como filósofo.

Cuatro eran los principales desafíos a los que intentaba responder Abelardo: la convivencia, amenazada por enfrentamientos basados en motivos religiosos, la unidad en la diversidad, la razón que no renuncia a la verdad y la armonía entre la exégesis bíblica y la filosofía. Desafíos que en sus líneas generales siguen siéndolo hoy y constituyen el centro del diálogo filosófico y teológico interreligioso en un horizonte ético. Al final del *Diálogo*, el filósofo propone sucintamente las virtudes comunes a los tres interlocutores: el respeto, la generosidad, la lealtad, la justa venganza, la justicia, la templanza, la humildad, la austeridad y la mansedumbre Quien practica dichas virtudes en su plenitud, posee la sabiduría.

## 2. *El adopcionismo, camino de encuentro con el islam*

Una de las vías de aproximación del cristianismo al islam durante la Edad Media fue la cristología, en la que las divergencias objetivas entre ambas religiones eran abismales, ya que el Corán consideraba a Jesús enviado de Dios, pero no reconocía su divinidad, uno de los dogmas fundamentales de la Iglesia católica, definido en el concilio de Nicea contra Arrio. Para superar tal diferencia doctrinal algunos teólogos cristianos defendieron el adopcionismo, teoría que consideraba que Cristo era sólo hijo adoptivo de Dios. El primer desarrollo del adopcionismo tuvo lugar en Oriente en el siglo II, ejerció una gran influencia en el arrianismo y quizás también en el movimiento del obispo hispano Prisciliano, quien, acusado de hereje por dos obispos, fue ejecutado junto con algunos de sus

seguidores en Tréveris (Germania). Fue la primera sentencia de muerte dictada por herejía. Uno de los defensores y difusores más relevantes del arrianismo en el siglo VI fue el rey visigodo Leovigildo, quien fundaba su programa político en dicha ideología y pretendía que todos los cristianos se convirtieran a ella como base para la unidad política. El arrianismo jugó un papel muy importante en la liturgia y la teología de Occidente. No pocos obispos hispanos lo abrazaron. A finales del siglo VI seguían vivos conceptos cristológicos que subrayaban la subordinación del Hijo al Padre.

Al caer en la cuenta de que no era posible construir la unidad política y religiosa en torno al arrianismo, ya que buena parte de la Península Ibérica profesaba la fe de Roma, Leovigildo adoptó una actitud más tolerante para con el catolicismo. Algunos documentos hablan de su renuncia al arrianismo e incluso de su conversión a la fe católica poco antes de su muerte[4]. Ciertamente la unificación bajo el catolicismo era la mejor solución para mantener la unidad política y salvar el reino visigodo. Y ese paso lo dio su hijo Recaredo, quien, bajo la influencia de san Leandro de Sevilla, se convirtió al catolicismo junto con su pueblo. La renuncia al arrianismo y la ratificación oficial de la conversión tuvieron lugar en el III concilio de Toledo celebrado el año 589. A él asistieron sesenta y dos obispos católicos, varios obispos arrianos, cinco vicarios diocesanos y algunos nobles.

Demos un paso adelante en el tiempo y volvamos al adopcionismo. Dos teólogos destacaron en la España musulmana por la defensa de dicha doctrina: Elipando de Toledo (717-808) y Félix de Urgell (m. 818). Se cree que Elipando entró en la vida monástica en torno al año 737 en Sevilla o en Toledo, donde leyó a los filósofos paganos y ejerció una importante influencia entre los novicios, de quienes fue maestro. Cabe destacar el florecimiento que entonces vivía la cultura árabe y sus aportaciones en España, a las que no era ajeno Elipando, quien, desde muy joven, frecuentó círculos culturales heterodoxos y recibió una educación literaria que se desviaba de la recibida en las escuelas monásticas. Nombrado arzobispo de Toledo, envió cartas al emperador Carlomagno y a los obispos galos e hispanos donde exponía su doctrina adopcionista, que pronto se convirtió en un grave problema para la cristiandad occidental. Beato, abad del monasterio de Santo Toribio de Liébana, y Eterio, obispo del Burgo de Osma, acogido en el monasterio lebaniego, expresaron sus dudas sobre la doctrina de Elipando en el escrito *Apologeticus*.

Otro teólogo que jugó un papel importante en la formulación y expansión de la doctrina adopcionista fue Félix, obispo de Urgell, que gozaba de gran prestigio, como reconocía el teólogo anglosajón Alcuino en una carta dirigida a él el año 789. Parece que fue monje en el cenobio de San Sadurní de Tavérnoles. Su celo como predicador y su fama como teólogo contribuyeron decisivamente a la difusión de la doctrina adopcionista por toda

4. Cf. R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* I. *La Iglesia en la España romana y visigoda*, 1979, 404-405.

la Península Ibérica y por el Imperio carolingio, ya que entonces Urgell pertenecía a la Marca Hispánica y dependía del emperador Carlomagno.

Elipando y Félix fueron denunciados al papa Adriano, quien se dirigió a los obispos hispanos alertándoles sobre algunos prelados que confesaban a Cristo como hijo adoptivo de Dios. Carlomagno reaccionó ante la denuncia y convocó en 792 un sínodo en Ratisbona, al que fue citado Félix para que explicara sus ideas cristológicas. Públicamente renunció a su «desviación» y se comprometió a no volver a difundir sus doctrinas. Para congraciarse con el papa, Carlomagno lo envió a Roma, y desde la cárcel romana escribió un texto en el que renunciaba a sus errores.

De vuelta a la Península, fue a Toledo y se hospedó en la casa del arzobispo Elipando. Temía no estar seguro en su sede de Urgell y prefirió quedarse en zona musulmana. Elpiando le criticó severamente por haber abjurado de sus ideas. Félix se defendió de la reprimenda alegando que fue sometido a presiones, y volvió a defender la teoría adopcionista.

El año 793 los obispos seguidores de Elipando enviaron una carta a los de las Galias, Aquitania y Austrasia apoyando su doctrina en textos de la Escritura y de los Padres de la Iglesia. En ella afirmaban confesar y creer que Cristo, «nacido de mujer, nacido bajo la ley (cf. Gál 4,4) no es hijo de Dios por origen, sino por adopción, no por naturaleza, sino por gracia», que en él «hay dos naturalezas y tres sustancias» y que es «hombre deificado» y «Dios humanado».

En respuesta a la carta escrita por Elipando, Carlomagno convocó el año 794 un nuevo concilio en Frankfurt, al que invitó a importantes eclesiásticos de sus territorios y a dos legados pontificios, con la intención de que fuera reconocido como ecuménico y tuviera el mismo rango que el II Concilio de Nicea. Al concilio no asistieron los obispos de la España mozárabe. Los obispos del Reino de los Francos escribieron una carta sinodal a los obispos de España comparándolos con «la serpiente escondida bajo los árboles frutales del paraíso, a fin de engañar a los incautos» y condenando tajantemente la doctrina de Elipando, de Félix y de sus secuaces, que el concilio calificó de «impía y nefanda herejía» y declaró que «fuera arrancada de raíz»[5]. El concilio aprobó una declaración dogmática que no dejaba lugar a dudas sobre la filiación divina de Cristo:

> Permaneció [...] la persona del Hijo en la santa Trinidad, y a esta persona se unió la naturaleza humana, para ser una sola persona, Dios y hombre, no un hombre deificado y un Dios humanado, sino Dios hombre y hombre Dios: por la unidad de la persona, un solo Hijo Dios, y el mismo, Hijo del hombre, perfecto Dios, perfecto hombre [...]. Si, pues, es Dios verdadero el que nació de la Virgen, ¿cómo puede entonces, ser adoptivo o siervo?[6].

5. H. Denzinger y P. Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1999, nn. 612-613, 615.

6. *Ibid*., n. 614.

De vuelta a Urgell, Félix entabló una interesante y argumentada polémica con Alcuino de York (735-804). El primero defendió su doctrina adopcionista apoyándose en citas de los Padres de la Iglesia. El segundo le respondió refutando la herejía de Félix con varias obras. Un concilio convocado en Roma por el papa León III el año 798 volvió a condenar al obispo de Urgel. Al final Félix se retractó de sus ideas e hizo una confesión de fe como prueba de su retorno a la ortodoxia en el sínodo de Aquisgrán. Dicha confesión se dirigía a los sacerdotes y feligreses de la diócesis de Urgell, a quienes pedía que aceptaran la verdadera fe[7]. El emperador confió a Félix a Leidrad de Lyon, donde murió en 818. A diferencia de Félix de Urgel, Elipando fue fiel a sus ideas adopcionistas hasta el final de sus días.

Para comprender la propuesta adopcionista es necesario conocer el contexto. Toledo era una ciudad musulmana y Urgell era frontera con el islam peninsular. En ambos lugares las relaciones entre cristianos y musulmanes eran muy estrechas. Se hacía necesario, por tanto, tender puentes de comunicación en el terreno doctrinal. Y la solución adopcionista se creía que podía contribuir al acercamiento y a la convivencia pacífica de las dos comunidades. Félix tenía un profundo conocimiento de la consideración del Corán sobre Jesús como hijo de María y enviado de Dios, pero no Dios ni hijo de Dios. Llegó a escribir un tratado titulado *Disputatio cum sarraceno*, que no ha llegado hasta nosotros.

Fórmulas similares a las del adopcionismo cristiano se encuentran en autores árabes. He aquí un ejemplo de un escritor del siglo XI:

> Nosotros decimos y con nosotros los judíos isauíes y los cristianos paulicianos arrianos (samosatenos) y macedonianos que el Mesías fue un siervo de Dios, del género humano, a quien Dios creó en el vientre de María, sin obra de varón. No creemos que el Mesías tuviese la filiación divina, sino lo que los demás hombres, sin diferencia alguna. ¿De dónde, por tanto, viene la atribución privativa de ser Hijo de Dios con exclusión de los demás hombres?[8].

## 3. *Francisco de Asís y el Sultán Malik-al-Kamil*

Bajo el impulso de Inocencio III, el IV concilio de Letrán acordó la convocatoria de la quinta cruzada (1217-1221), exigiendo al clero un impuesto del 20% de sus rentas durante tres años. Concedía indulgencia plenaria a los cruzados y a quienes apoyasen la cruzada. El papa se encargaba de proteger los bienes de los cruzados y de pagar, junto con los cardenales, un

7. Cf. R. Abadal, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigótica*, 1949; M. Riu, «El adopcionismo: una herejía cristológica en la España islamizada», 1975, 521-531; A. Oliver, «Félix de Urgell y el adopcionismo», 1982, 89-92.

8. Tomo la cita de R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* II-1. *La Iglesia en La España de los siglos VIII-XIV*, 1982, 46.

diezmo de sus rentas. La cruzada se llevó a cabo con una gran movilización de toda la cristiandad. Sin embargo, contó con la oposición de algunos movimientos críticos que fueron condenados como herejes.

Francisco de Asís no era partidario de las cruzadas sino del diálogo con los musulmanes y de su conversión sin recurrir a las armas[9]. Como dice G. K. Chesterton en su biografía de Francisco de Asís, éste prefería hacer cristianos a destruir a los musulmanes. Aun cuando no se opuso abiertamente a la convocatoria de la cruzada, Francisco la consideraba inadecuada apoyándose en dos argumentos difícilmente refutables: que era contraria a la voluntad de Dios y que el Evangelio mandaba amar a los enemigos y no hacerles la guerra.

A finales de junio de 1219 Francisco salió del puerto de Ancona rumbo a Tierra Santa en compañía de doce hermanos franciscanos, uno de ellos Iluminado da Rieti, su inseparable acompañante. Tras cuatro o cinco semanas de navegación llegó al puerto de San Juan de Acre. Enseguida entró en contacto con los franciscanos que residían allí. Después se dirigió a Damietta, donde se desarrollaba la guerra. El obispo de Acre Jacobo de Vitry, amigo de los franciscanos, describe la admiración que tanto los cristianos como los sarracenos y las personas que vivían en las «tinieblas de la incredulidad» sentían hacia los franciscanos que anunciaban intrépidamente el Evangelio por su humildad, la generosa acogida que les prestaban y cómo les proveían de lo necesario. «Nosotros —dice Vitry— hemos podido ver al primer fundador y maestro de esta Orden, a quien obedecen los demás como a su superior general: un hombre simple e iletrado, caro a Dios y a los hombres, de nombre hermano Francisco»[10].

Según el biógrafo Tomás de Celano, Francisco llegó cuando se preparaba el asedio a Damietta e intentó convencer a los cruzados de que renunciaran a combatir. Pero no le hicieron caso. El resultado del primer ataque, que tuvo lugar el 29 de agosto, fue desastroso. Parece que Francisco permaneció en el campamento de los cruzados cristianos hasta principios de noviembre, día en que se retomaron las hostilidades y se conquistó la importante fortaleza de Damietta.

Durante esos dos meses hubo varias treguas e iniciativas diplomáticas entre cristianos y musulmanes para llegar a un acuerdo. A finales de octubre, el sultán Malik al-Kamil, consciente de que Damietta era indefendible, se decidió a conceder Jerusalén, la Palestina central, Galilea y la reliquia de la verdadera Cruz que los musulmanes habían quitado a los cristianos en 1187, a cambio de la liberación del asedio. Los cruzados de Tierra Santa estaban de acuerdo en aceptar las condiciones del sultán que consideraban ventajosas, pero a ello se opusieron el delegado pontificio Pelagio y las órdenes militares, que no aceptaban llegar a acuerdo alguno con los infieles, y los mercaderes de las Repúblicas marineras, que querían apropiarse

9. Cf. L. Radi, *Francesco e il Sultano*, 2006; F. Cardini, *Francesco d'Assisi*, 2001.
10. Testimonio recogido por F. Cardini, *op. cit.*, 171.

del rico emporio de Damietta. Tras una sangrienta y furibunda hostilidad llegaron a una tregua el 5 de noviembre de 1219 con la toma de Damietta por los cruzados. El sultán, empero, no se resignó y dos años después la reconquistó, declarando así el fracaso de la «gran cruzada».

Parece que Francisco permaneció en el campamento de los asediantes desde agosto de 1219 hasta su evacuación. Según el testimonio Jacobo de Vitry, Francisco entró personalmente en Damietta. Lo que encontró fue destrucción y desolación por todas las partes. Francisco creía posible resolver el problema de los Santos Lugares a través del diálogo y de la conversión del Sultán Kamil al-Malik, y así se lo propuso al delegado pontificio Pelagio. Tras superar todo tipo de obstáculos, logró llegar, junto con el hermano Iluminado da Rieti, hasta el sultán, quien quedó fascinado ante el *poverello* de Asís, le trató cordialmente y ambos pudieron dialogar en un clima pacífico. Al-Malik era una persona de mente abierta, sensible a los problemas del espíritu y enemigo de los cristianos, ciertamente, pero no en el terreno religioso sino en el político. Lo que más le impresionó fue la plena adhesión de Francisco a las enseñanzas del profeta Jesús de Nazaret.

Algunos biógrafos dicen que el sultán habría ordenado a su guardia de corte que lo acompañaran hasta el campamento de los cristianos con todos los honores. Otros autores creen que al-Kamil le permitió viajar a Jerusalén y le concedió un salvoconducto para que pudiera recorrer tierras musulmanas. Se cuenta que le regaló un clarín, que Francisco utilizaba cuando enviaba a los frailes a predicar el evangelio y que se encuentra en la basílica de Asís. Según las crónicas, el sultán y Francisco reflexionaron teológicamente y oraron juntos. Cierto es que no logró convertir al sultán y a su corte, como era su intención. Pero eso no tiene que entenderse como un fracaso. Todo lo contrario. El encuentro tuvo una gran significación histórica y un profundo contenido simbólico. En ese sentido podemos decir con Antón Rotzeter que fue un éxito.

Francisco se sintió impresionado, más aún, conmovido, por la forma de dirigirse los musulmanes a Dios. Hay algunos textos de su *Carta a la orden* que se inspiran en la forma de orar en el islam: «Cuando oigáis su Nombre, adoradlo con respeto y veneración, profundamente inclinados en tierra... Inclinad el oído de vuestro corazón y escuchad la voz del Hijo de Dios. Pues Él os ha enviado a todo el mundo para que, por medio de la palabra y de la obra, deis testimonio de su amor y hagáis saber que nadie es todopoderoso, sino Él». Él mismo tomó del islam la expresión «Altísimo» para dirigirse a Dios. A su vuelta a Italia, Francisco de Asís no cesó de predicar el amor a los hermanos musulmanes.

En plena época de legitimación religiosa de la guerra justa, dentro del franciscanismo se desarrolló una teología de la paz y de la no violencia, que buscaba el anuncio del Evangelio por vía pacífica entre los judíos, los tártaros, los herejes, los paganos y las personas tenidas por idólatras. Entre ellos cabe citar a Adan de Marx, Gilberto de Tournay y Roger Bacon. Éste

se mostraba contrario a la violencia contra los infieles y consideraba la argumentación racional y la filosofía los únicos caminos para llevarlos a la verdad de la religión cristiana, ya que son los caminos que ellos siguen.

### 4. *La Escuela de Traductores de Toledo*

La Escuela de Traductores de Toledo fue un extraordinario esfuerzo de diálogo interdisciplinar, interlingüístico, intercultural e interreligioso entre diferentes, e incluso enfrentadas, cosmovisiones, culturas y religiones[11]. En ella se reunió lo más granado de la intelectualidad europea y del judaísmo, del cristianismo y del islam, que dieron a conocer obras del mundo árabe y de la época clásica, algunas de ellas desconocidas en el entorno cultural europeo. Una de sus principales y más significativas actividades fue la traducción al latín de las más prestigiosas obras del acervo cultural universal en todos los campos: escritos filosóficos de Avicena, al-Ghazzali, Salomón ibn Gabirol, textos matemáticos de Euclides, obras de astronomía de Ptolomeo, obras de Arquímedes, de Galeno, de Hipócrates, el texto literario *Calila y Dimna*. Cabe destacar que muchas de las obras literarias, filosóficas y científicas que se encontraban en Toledo habían sido recopiladas a lo largo de los siglos precedentes por los musulmanes.

Toledo gozaba entonces en todo Occidente de una bien merecida fama como emporio cultural, que tuvo un fuerte apogeo durante el reino de taifas de al Mamun (1043-1075). La Escuela de Toledo tenía gran prestigio en toda la cristiandad. Un ejemplo: el eclesiástico inglés Daniel de Morlay se trasladó de París a Toledo, porque en la ciudad castellana se dispensaba la enseñanza de los árabes a la gente y «para escuchar las lecciones de los más sabios filósofos del mundo». Lo que, a su juicio, contrastaba con la vanidad e incapacidad de los maestros de París.

Entre los más prestigiosos traductores cabe destacar los siguientes nombres: Domingo Gumersindo, autor también de obras propias de influencia platónica y de connotaciones panteístas; el italiano Gerardo de Cremona, que tradujo más de ochenta obras de todas las disciplinas: filosofía, geometría, astrología, medicina, etc., y de autores como Ptolomeo, Galeno, Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, al-Ghazzali, al-Fargani, Ibn Gabirol, etc.; Marcos de Toledo, traductor del Corán; Juan de Toledo, Juan Hispano, etc. Muchas veces los traductores de textos árabes recurrían primero a los mozárabes conocedores de la lengua árabe y que hablaban la lengua romance para hacer la primera versión que luego traducían al latín.

Suele reconocerse al arzobispo de Toledo don Raimundo (1126-1152) la iniciativa en el fomento de la traducción de las obras árabes al latín, aun cuando la actividad traductora se había iniciado antes. Parece que la idea pudo surgir a partir el viaje del abad de Cluny Pedro el Venerable a

11. Cf. R. García-Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* II-1. *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, 1982, 458-462; J. Valdeón Baruque, *Cristianos, judíos y musulmanes*, 2006, 65-74.

España con un doble objetivo: visitar los monasterios cluniacenses y entrar en contacto con expertos en lengua árabe que le facilitaran el acceso al texto original del Corán y a las obras sobre Muhammad. Con la ayuda de don Raimundo, perteneciente a la orden de Cluny, y de otros expertos, logró reunir escritos sobre la figura y la doctrina de Muhammad, hasta formar un *Corpus mahometicum*, que incluía el Corán. Dicho corpus fue traducido al latín por un grupo de colaboradores, entre los que cabe citar a Hernán de Carintia, a un musulmán llamado Mohamed, Pedro de Toledo y a Roberto de Ketton. El objetivo último de este trabajo de recopilación y de traducción era llevar a cabo una refutación más rigurosa y certera de los principios del islam. Pedro el Venerable encargó la refutación a Bernardo de Claraval, quien no aceptó.

No parece que la traducción tuviera mucha difusión en España y en el conjunto de la cristiandad, ya que entre finales del siglo XII y comienzos del XIII, el arzobispo de Toledo encargó una nueva traducción al canónigo de la archidiócesis Marcos.

La escuela de Traductores de Toledo tuvo un momento de gran esplendor durante la segunda mitad del siglo XIII bajo el reinado de Alfonso X el Sabio (1252-1284), que llevó a cabo una extraordinaria actividad en todos los campos del saber: derecho, historia, música, poesía, ciencias, desarrollo de la lengua castellana, artes plásticas, arquitectura, y un proyecto de renovación cultural que incluía Oriente y Occidente. Algo muy notable que conviene destacar es que las traducciones del árabe y del griego y las obras originales se escribieron en la lengua romance castellana, que gozaba de una gran capacidad para, al decir del filólogo Marcos Marín, «expresar todos los saberes y todas las emociones»[12]. Gracias a la eficaz gestión cultural de Alfonso X, la cultura hispánica logró su mayoría de edad. A esto cabe añadir como dato objetivo fundamental el papel jugado por el monarca en la recuperación del legado cultural del islam y del judaísmo. Gracias a iniciativas como la Escuela de Toledo, la Península Ibérica fue, al decir de Ramón Menéndez Pidal, un «eslabón entre la cristiandad y el islam».

## 5. *Ramon Llull, «cristiano arábigo»*

Similares planteamientos defendía Ramon Llull (1232-1316), filósofo y teólogo mallorquín que no formó parte del estamento eclesiástico, pero mostró un vivo interés por el mensaje evangélico y se comprometió activamente en las grandes cuestiones de la fe cristiana. No parece que entrara en la orden tercera franciscana, pero sí sintonizaba con el ideal cristiano de pobreza y de renuncia voluntaria de la orden de Francisco de Asís. Por su estilo de vida se le suele considerar cercano al movimiento del beguinismo, movimiento que pretendía vivir las bienaventuranzas en toda su

12. Citado por J. Valdeón Baruque, *op. cit.*, 68-69.

radicalidad y que tuvo una importante presencia e influencia en Mallorca durante el primer tercio del siglo XIV[13]. Ahora bien, eso no le alejaba de la realidad, sino que le llevaba a tener los pies en la tierra y a seguir muy de cerca los nuevos fenómenos culturales, políticos, religiosos y comerciales que entonces estaban produciéndose.

Un buen resumen de su trayectoria vital, desde la etapa más mundana y libertina hasta la dedicada a la apología de la fe defensa de la fe cristiana, pasando por la experiencia mística, lo ofrece él mismo en el siguiente texto autobiográfico:

> Yo era un hombre casado, con hijos, bastante rico, de vida disoluta y mundana. Todo esto lo dejé libremente para poder honrar a Dios y al bien público, y para exaltar la santa fe. Aprendí el árabe. En varias ocasiones prediqué a los sarracenos. Por mor de la fe fui arrestado y herido. Durante cuarenta y cinco años intenté motivar a la Iglesia y a los príncipes para que actuaran por el bien público. Ahora soy viejo y pobre, pero sigo en el mismo propósito y en él seguiré hasta la muerte, si Dios quiere[14].

Especial sensibilidad tuvo hacia el mundo musulmán, en plena ebullición en su época. Muchos textos cristianos consideraban a los musulmanes poco menos que animales y calificaban sus costumbres de bestiales. Pero poco a poco, aunque no sin dificultad, fue cambiando el imaginario social e intelectual sobre ellos. No había cambiado mucho sin embargo la imagen de Muhammad, a quien se le tenía por libidinoso, imagen que el mismo Llull compartía en su doctrina pueril, pero que, como ya vimos en el capítulo dedicado a su reconstrucción biográfica, no se correspondía con el Profeta, persona de vida ascética y austera.

A lo largo de la Edad Media se produjo un amplio debate en torno a la identidad y a la significación del islam. Unos creían que había sido creado por el diablo para contrarrestar el avance del cristianismo. Otros, por el contrario, pensaban que la nueva religión era obra de Dios para castigar a los cristianos por haberse alejado de los preceptos divinos. Ambas posturas coincidían en la imposibilidad de un diálogo con el islam y de llegar a acuerdos con los musulmanes: para los primeros, porque eso sería como pactar con el diablo; para los segundos, porque supondría debatir con Dios. ¿Solución? Combatirlo hasta su destrucción.

A partir del siglo XII se produjo un cambio de estrategia, si bien dentro del género literario apologético del cristianismo y de rechazo del islam: llegar a un mejor conocimiento del islam para mejor refutarlo; evangelizar y convertir a los sarracenos al cristianismo, en vez de combatirlos con la espada. Era una estrategia similar a la utilizada siglos atrás con otros pueblos, al principio enemigos del cristianismo, pero luego, tras su conversión, colaboradores en la expansión de la fe cristiana.

13. Cf. G. Ensenyat, «Contex històric y sociològic de Ramon Llull», 2007, 2-7.
14. *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)* I, 1989, 50.

Dentro de la nueva estrategia aparecen las primeras traducciones del Corán al latín, cuya intención no era tanto valorar sus aspectos positivos, cuanto demostrar su falsedad y defender la verdad del cristianismo. El cambio de actitud fue debido no tanto a la convicción de que era posible y necesario el diálogo, sino a los sucesivos fracasos de la solución por la fuerza de las armas. Al no poder vencer a los musulmanes militarmente, se recurrió a la estrategia de la evangelización y de la conversión como único camino para terminar con el islam.

Esa fue la estrategia seguida durante el siglo XIII, a la que contribuyó Ramon Llull, quien creía que eran más importantes la argumentación y la convicción que la prueba de autoridad, y, por supuesto, mucho más que el uso de la violencia. A Llull le parecía necesario tener un buen conocimiento del árabe para comunicarse con los sarracenos. Él mismo lo aprendió y creó centros de formación para aprender su «arte». Leía y escribía en árabe, y se dirigía en esa lengua cuando hablaba o discutía con los musulmanes. Él mismo se autodenominaba *christianus arabicus* y «procurador de los infieles».

Importante fue la contribución que prestó Llull al diálogo intercultural a través de la fundación de la escuela de Miramar para el estudio de las lenguas orientales en Mallorca. Por este camino fue superándose muy lentamente la ideología de cruzada y se abrió paso la acción misionera animada por el diálogo y el respeto a las religiones no cristianas[15].

Llull defendía la existencia de un solo mundo, y no de tres mundos, ya que los seres humanos pertenecen al mismo género. Para él, la razón constituye el instrumento natural de conocimiento que posibilita descubrir la existencia de un único Dios, principio y fundamento del género humano. Su tarea intelectual estuvo centrada en fundamentar de manera racional la unión de las tres religiones monoteístas, pero también de los griegos, los nestorianos y demás grupos separados de la Iglesia de Roma.

Tenía un profundo conocimiento de la cultura musulmana y mantuvo una relación muy estrecha con la población musulmana tanto en Mallorca como en el norte de África. Entonces la tercera parte de la población mallorquina era musulmana, la mayoría esclava como consecuencia de la conquista, aunque había también pequeños comerciantes y arrendatarios agrícolas. Compró un esclavo musulmán para aprender árabe, lengua que utilizaba en los debates con los expertos en el islam. Realizó varios viajes a Túnez para dialogar con las personas más versadas en la fe de Muhammad. Poseía un excelente conocimiento del islam, como demuestran muchas de sus obras, pero especialmente tres: la *Logica de al-Ghazzali*, de clara influencia musulmana, el *Llibre del amic e amat*, basado en modelos sufíes, y el *Llibre del gentil e dels tres savis*, que proporciona una buena guía para el diálogo interreligioso.

15. Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* I. *De los orígenes al siglo* XV, 1987, 856 ss.

En esta obra recrea la historia de un gentil que no conocía a Dios, ni creía en la resurrección, ni que hubiera nada después de su muerte, y que vivía en un permanente estado de insatisfacción. A cada paso sus ojos se llenaban de lágrimas y su corazón de tristeza. Un día salió de su tierra y fue a un bosque solitario en busca de la verdad. Allí encontró a tres sabios, un judío, un cristiano y un musulmán, quienes le fueron demostrando la existencia de Dios y su relación con las criaturas, y le expusieron lo peculiar y distintivo de cada religión. Llull describe las leyes de cada una de las religiones con gran erudición. Previamente se habían fijado las condiciones a tener en cuenta en el diálogo, compartidas por las tres religiones.

Tras escuchar los argumentos de los tres interlocutores, el gentil constata que cada religión posee sus propias leyes, pero tiene que tomar una decisión. El gentil dirigió una oración de adoración y de acción de gracias a Dios en actitud reverente. Cuando terminó de rezar se lavó las manos y la cara en una fuente que había allí y dijo a los tres sabios:

> En este lugar donde tanta bienaventuranza y felicidad me han sido dadas, quiero, en presencia de vosotros, elegir aquella ley, que me es significada como verdadera, por la gracia de Dios y por las palabras que vosotros me habéis dicho. En esta ley quiero estar, y por ella quiero trabajar todos los días de mi vida[16].

Los tres sabios bendijeron al gentil y éste a los tres sabios. Se abrazaron, se besaron y lloraron de alegría juntos. Antes de que los tres sabios partieran de allí, el gentil se maravilló por que no le preguntaran qué ley iba a elegir. Los tres sabios respondieron que, cualquiera fuere la opinión de cada uno, no querían saber qué religión había abrazado. Si hubieran conocido la elección del gentil, se habría dado por terminado el diálogo entre las tres religiones. La actitud del gentil abre el camino también al diálogo con los no creyentes. Antes de despedirse y de partir cada uno para su lugar de residencia, los tres sabios se pidieron perdón y acordaron seguir dialogando. Lo más destacable de esta obra es que no zanja la cuestión sobre cuál de las tres religiones es la verdadera. La incógnita queda sin despejar.

Ahora bien, el espíritu dialogante del *Libro del gentil y los tres sabios* no debe hacer olvidar el carácter eminentemente apologético y antimusulmán de la teología llulliana. Llull fue muy crítico con la filosofía musulmana, sobre todo con el racionalismo filosófico de Averroes. Una de las propuestas que hizo en el concilio ecuménico de Vienne (1311-1312) fue la creación de un grupo de intelectuales católicos que no buscasen su propia gloria sino el honor de Dios y que refutasen las opiniones de Averroes, ya que en muchas cosas había pervertido la verdad.

16. Ramon Llull, «El llibre del gentil i dels tres savis», en *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)* I, 1989, 268.

## 6. *Nicolás de Cusa: apuesta por el diálogo de la paz*

En la metodología del diálogo interreligioso e intercultural brilla con luz propia Nicolás de Cusa (1401-1464), cardenal y teólogo alemán que supo tender puentes de comunicación en varias direcciones en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. Tanto su actividad política y religiosa como su reflexión intelectual llevan la marca de la tolerancia. En 1432 participó en el concilio de Basilea, donde defendió la reconciliación con los husitas, después de que Hus hubiera sido condenado en el concilio de Constanza y ejecutado en 1415. En el conflicto entre la tendencia papista, que defendía la supremacía del papa sobre el concilio, y la conciliarista, partidaria de la supremacía del concilio, primero se definió a favor de ésta, después cambió de postura y apoyó a los defensores de la supremacía del papa sobre el concilio, lo que supuso su enfrentamiento con Juan de Segovia, defensor del conciliarismo, como luego veremos.

Nicolás de Cusa participó en las negociaciones para la firma del decreto de unificación con los ortodoxos, que iba a resolver el cisma de Oriente, aunque, al final, no llegó la unión. Intervino activamente en el restablecimiento de la unidad del Occidente cristiano, tras el cisma provocado por la elección del antipapa Félix V en 1439.

En sus numerosos escritos expresó su deseo de conseguir la paz a través del diálogo y del respeto mutuo, y sin recurrir a métodos violentos. Resulta emblemática a este respecto su obra *La paz de la fe*, escrita en septiembre de 1453, unos meses después de que los turcos hubieran conquistado Constantinopla, centro del Oriente cristiano, tras un asedio de casi dos meses, en el que se sucedieron crueldades narradas con todo lujo de detalles por los historiadores. La obra intenta ofrecer una respuesta a la situación de violencia generada.

El escenario es una reunión «en el cielo de la razón» —bella metáfora— presidida por el Verbo y los apóstoles Pedro y Pablo, a la que son invitados «los hombres más eminentes del mundo» en representación de las diferentes naciones. Están presentes un griego, un italiano, un árabe, un indio, un caldeo, un judío, un escita, un francés, un persa, un sirio, un español, un turco, un alemán, un tártaro, un armenio y un bohemio. Todos coinciden en que la causa de la mayoría de las guerras y violencias que se producen en el mundo, incluida la conquista de Constantinopla, es la religión. Nicolás de Cusa propone el diálogo como la vía más conforme con el espíritu del cristianismo y el método más adecuado para terminar con los conflictos causados por la religión.

No valen soluciones parciales y pasajeras, que terminan desencadenando las guerras de nuevo por motivos religiosos. La solución que trae la paz perpetua es la paz de la fe, que consiste en la existencia de una sola fe basada en la creencia común en un solo Dios, dentro del reconocimiento y del respeto a las diferencias en los ritos (*una fides in rituum varietate*): ésa es la conclusión a la que llegan los interlocutores, tras la consulta y el

examen de los libros escritos por los más excelentes autores en cada lengua, como Marco Varrón y Eusebio, sobre la diversidad de religiones:

> Así concluyeron en el cielo de la razón la concordia de las religiones, tal como se ha relatado. Y el Rey de reyes ordenó que los sabios regresaran y condujeran a las naciones a la unidad del culto verdadero y a sus espíritus consejeros les ordenó guiarles y asistirles y, finalmente, confluir con plenos poderes de todos a Jerusalén, como centro común, para aceptar en nombre de todos una sola fe y firmar sobre ella la paz perpetua, a fin de que, en la paz, el creador de todas las cosas sea alabando y bendecido por todos los siglos. Amén[17].

Era una propuesta que iba en dirección contraria a la bula del papa Nicolás, llamando a una cruzada de todos los príncipes cristianos para hacer frente al enemigo común. Con esta iniciativa, el cardenal de Cusa se adelantaba en varios siglos a los actuales principios de ecumenismo y de tolerancia religiosa. «A partir de Nicolás de Cusa —observa certeramente Etiénne Gilson—, la inteligencia de la fe, más que la fe misma, tiende a convertirse en el principio de la paz y de la organización religiosa de la tierra»[18].

En la carta a Juan de Segovia, escrita en Innsbruck el 19 de diciembre de 1454, Nicolás de Cusa vuelve a oponerse al uso de la agresión y de la invasión armada contra los adversarios de Cristo, entre otras razones porque, luchando con la espada, se corre el peligro de perecer por ella, como recuerda Jesús a Pedro en el momento de ser arrestado cuando éste, para defender al Maestro, desenvaina su espada y de un tajo corta una oreja al criado del Sumo Sacerdote: «Guarda tu espada, que todos los que empuñan la espada, perecerán a espada» (Mt 26,52). Se muestra partidario de que sean los príncipes cristianos y los religiosos que viven en zonas musulmanas quienes dialoguen con el islam. Expresa su esperanza de que los turcos y los judíos puedan creer en la «Trinidad en la unidad de sustancia» y de que dejen de abominar la cruz. No le parece fácil, sin embargo, que acepten la unión hipostática y menos aún el sacramento de la eucaristía.

Pero lo más importante de la carta, a mi juicio, son las afinidades que Nicolás de Cusa descubre entre el Corán y la fe cristiana. Su lectura del Corán es todo un ejemplo de apertura e inclusividad. Uno de los puntos de convergencia es en torno a Cristo, a quien el Corán confiesa como el Verbo, el Hijo de Dios y el espíritu de Dios[19]. Algunos sarracenos con los que había hablado el Cusano reconocen que nadie puede estar por encima de Cristo, porque es el Hijo altísimo de Dios y la gracia por la que lo es no puede ser mayor. También ve posible el acuerdo en torno al paraíso, al menos según la doctrina del filósofo musulmán Avicena, quien pone por delante el paraíso de las delicias intelectuales sobre el de las delicias sensibles del Corán.

17. Nicolás de Cusa, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, estudio preliminar, traducción y notas de V. Sanz Santacruz, Tecnos, Madrid, 1999, 58.
18. Citado por V. Sanz Santacruz, xvi.
19. *Ibid.*, 68.

## 7. *Juan de Segovia: encuentro con el islam por la vía de la paz y de la doctrina*

Partidario de la aproximación al islam a través del estudio y del diálogo interreligioso, en vez del recurso a la espada, fue el teólogo Juan de Segovia (1393-1458), profesor de la Universidad de Salamanca, que asistió al concilio de Basilea como delegado del rey de Castilla y en representación de su universidad. En el concilio defendió la tesis conciliarista que establecía la preeminencia y superioridad del concilio sobre el papa. Tras decidir el concilio la deposición del papa Eugenio IV, en la primera votación para elegir nuevo papa, Juan de Segovia obtuvo la mayoría de los votos. En 1440 fue elevado a la dignidad cardenalicia, de la que fue desposeído posteriormente y, en compensación, recibió el título de arzobispo de Basilea. Pasó los últimos años de su vida retirado en el priorato de Aiton (Saboya francesa), dedicado al estudio y a la reflexión. Allí falleció en 1458. Mantuvo una estrecha amistad con el cardenal Nicolás de Cusa, rota tras una discusión pública en la dieta de Maguncia (1441) y restablecida a través de sendas cartas de reconciliación[20].

El estudio del islam y la búsqueda de respuesta a los problemas y conflictos entre cristianismo e islam fueron dos de sus principales tareas intelectuales. Impactado por la caída de Bizancio en 1453 bajo el dominio turco escribe *Introducción de la espada del Divino Espíritu en el corazón de los sarracenos*, de título beligerante pero de contenido dialogante y pacificador. En ella desarrolla un proyecto de diálogo entre cristianismo e islam. Como alternativa al camino de la violencia empleado por la Iglesia católica contra el islam, defiende el camino de la paz y de la doctrina.

Tres son los pasos que propone para llegar a una convivencia pacífica. El primero, mantener, dentro de lo posible, una paz duradera con los países musulmanes. El segundo, intensificar las relaciones entre las comunidades cristianas y las musulmanas, preferentemente en el plano sociocultural en un clima de comprensión que permita suavizar los fanatismos de ambas partes y libere de los prejuicios. El tercero, llevar a cabo un debate pacífico entre las doctrinas fundamentales de cada religión, en una actitud tolerante, reconociendo los valores positivos del islam, pero sin claudicar en la fe. Juan de Segovia creía que el debate doctrinal entre cristianos y musulmanes debía llevarse a cabo «siempre con los alfaquíes y en presencia de los gobernantes musulmanes»[21].

Para asegurarse de que su método de diálogo por el camino de la paz y de la doctrina no estaba descaminado lo discutió con dos brillantes intelectuales de su tiempo, comprometidos también como él en el diálogo

20. Cf. *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, cit.

21. C. Vega, «Segovia, Juan de», 2004, 436; cf. D. Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico*, 1952; E. Molina López, *Estudio preliminar a Darío Cabanelas: Juan de Segovia y el problema islámico*, 2007.

del cristianismo con el islam: Nicolás de Cusa y Eneas Silvio, luego papa. El 2 de diciembre de 1453 Juan de Segovia envió a Nicolás de Cusa una carta que acompañaba al índice de la obra, pidiéndole orientación en torno a estas cuestiones: información sobre lo ocurrido en la guerra contra los turcos y sobre las medidas que se preparan; opinión sobre su método de acercamiento a los sarracenos, es decir, sobre la conveniencia y eficacia de utilizar la vía de la paz, en vez de la guerra, para eliminar el peligro de los turcos; oportunidad de enviar al papa la obra que entonces estaba escribiendo. En la carta a la que me he referido más arriba Nicolás de Cusa le muestra su total acuerdo con la metodología dialógica y le invita a hacer una lectura del Corán que permita acercar posturas en torno a los grandes temas del cristianismo como la Trinidad, Cristo, el paraíso, etcétera.

## 8. *Bodino:* Coloquio de los siete sabios

Un ejemplo luminoso de diálogo intercultural e interreligioso en el siglo XVI es el *Coloquio de los siete sabios* (*Colloquium Heptaplomeres*), del politólogo Jean Bodino. El autor nació en torno a 1530 en Angers, capital de Anjou. Parece que fue novicio en la orden religiosa de los carmelitas bajo los auspicios del obispo de su ciudad Gabriel Bouvery. Entre 1554 y 1560 estudió derecho y después ejerció la docencia en Toulouse. Posteriormente se trasladó a París, donde ejerció de abogado. Fue encarcelado durante año y medio y se especula que pudo ser por sus ideas protestantes, pero no está demostrado[22].

Bodino vivió de manera intensa la crisis del siglo XVI provocada por la división religiosa de Europa y por las sucesivas guerras de religión, y colaboró en su solución, asumiendo una actividad pública a través del compromiso político y del trabajo intelectual. Formó parte del partido de los «políticos», que intentaba superar la intransigencia e intolerancia de católicos y protestantes. Por eso fue acusado de tibieza e incluso de actitud irreligiosa. Defendió la soberanía absoluta del monarca en el contexto de un derecho universal como árbitro e instrumento de pacificación. Con esta teoría intentaba superar las posturas religiosas y políticas pasionales y poner las bases para una respuesta racional a los conflictos.

En 1593 escribió el *Coloquio*, donde analiza el fenómeno de la diversidad cultural que estaba desangrando a Europa con las guerras y las persecuciones por motivos religiosos y aporta una respuesta a partir de la idea de tolerancia. El género literario de esta obra es el diálogo que permite la escucha, el intercambio de pareceres y el debate entre los interlocutores, sin vencedores ni vencidos y sin conclusiones finales. Bodino abre espacios de discusión entre opiniones no coincidentes.

Los siete interlocutores representan a otras tantas religiones y tendencias ideológicas: judaísmo (Salomón Bercassio), luteranismo (Federico

22. J. Bodino, *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas (Colloquium Heptaplomeres)*, 1998.

Podamico), calvinismo (Antonio Curcio), catolicismo (Pablo Coroneo), islam (Octavio Fagnola, antes cristiano), escepticismo (Jerónimo Senano) y religión natural (Diego Toralba). Los siete tienen ideas discrepantes en torno a la religión y debaten con gran libertad. El encuentro tiene lugar en la casa del católico Pablo Coroneo, hombre de letras y estudioso de la virtud, en Venecia, ciudad emblemática por su cosmopolitismo y librepensamiento. El clima del coloquio es amistoso, sereno y respetuoso, y la conversación, al decir de Bodino, «elegante». Los sietes interlocutores vivían con moderación, inocencia e integridad. Coincidían en la valoración y la práctica de ciertas virtudes: la recta intención, la modestia, la caridad, la sinceridad, la confianza y la amistad. Lo que a todos les guiaba era el deseo de aprender, más que el afán de discutir o el ánimo de imponerse a los otros. Cada sesión terminaba con un canto común.

El coloquio constata los desacuerdos existentes entre los judíos, los cristianos y los musulmanes en relación con la religión y las diferencias dentro de cada una de las religiones. Epifanio y Tertuliano reseñaban ya en el siglo III no menos de ciento veinte herejías entre los cristianos. ¿Qué solución se propone ante este pluralismo? Cada uno de los contertulios aporta su opinión. Para Toralba, la respuesta está en volver a la religión natural, muy antigua y cierta, que Dios ha colocado en la mente de cada uno. Fue la religión en la que vivieron Abel, Enoc, Lot, Set, Noé, Isaac y Jacob. A Curcio no le agrada la abundancia de ceremonias, ya que destruye el culto del verdadero Dios. Y pone tres ejemplos de dicha abundancia: los paganos, los católicos y los musulmanes. Salomón ejemplifica la sobriedad ceremonial en los judíos, que no practican sacrificio alguno.

Senano es partidario de orar todos al mismo tiempo y una vez por todas, y prefiere «aprobar todas las religiones de todos antes que excluir aquella que tal vez es la verdadera»[23], y ello para no errar en ninguna. En favor de su teoría irenista cita a Pablo de Tarso: «Con los judíos me porté como judío para ganar a los judíos; con los sujetos a la Ley, aunque personalmente no esté sujeto, para ganar a los sujetos de la Ley. Con los que no tienen la Ley, me porté como libre de la Ley. Con los que sea me hago lo que sea, para ganar a algunos como sea». Valora muy positivamente la concordia reinante entre los ciudadanos de Jerusalén, que pertenecen a credos, etnias y culturas diferentes: grupos cristianos, griegos, latinos, jacobitas, armenios, gregorianos, coptos, abisinios, nestorianos, judíos y musulmanes. Muestra una profunda tolerancia por los templos de todas las religiones y por los distintos ritos y ceremonias que se hacen por separado en ellos, ya que contribuyen a la tranquilidad pública. Cree que todos los votos surgidos de mentes puras son gratos a Dios y se pregunta qué dificultad puede haber para que puedan dirigirse a Dios con preces comunes. Eso, dice, permitiría a todos los seres humanos vivir en concordia.

23. *Ibid*., 380-381.

El católico Coroneo cree que no hay que apartarse ni un ápice de las ceremonias de la Iglesia católica y que es necesario anteponer la piedad a la utilidad pública e incluso obligar contra la voluntad a los cultos públicos, citando el texto evangélico de las bodas del hijo del rey en el que se obliga a la gente a entrar en el banquete. Octavio matiza que se trata de los invitados a la boda y que si se resistieran a asistir y se les forzara con látigos bajo la amenaza de la pena de muerte, sería inútil y poco decoroso. Salomón considera un ultraje a Dios obligar a alguien a obedecerle. No se puede imponer el culto a Dios, ni forzar a nadie a cambiar de religión. Y pone como ejemplo al rey David, que, tras someter a los moabitas y a otros pueblos, permitió que siguieran practicando sus cultos.

Similar actitud adopta Curcio, quien defiende la libertad religiosa, citando los conocidos textos de Tertuliano e Hilario. Dice Tertuliano: «Es un derecho humano fundamental, un privilegio de la naturaleza, que todos los seres humanos procedan de acuerdo con sus propias convicciones. La religión de una persona ni perturba ni ayuda a otra. No está en la naturaleza de la religión que se imponga por la fuerza». Hilario afirma: «Si se emplease la violencia para establecer la fe, la doctrina episcopal, se opondría a ello y diría: 'Dios es el Señor del universo y no tiene necesidad de un homenaje forzado'».

¿Con quién de los interlocutores se identifica Bodino? Es una pregunta de difícil respuesta. Las opiniones van desde quienes lo definen como ateo o califican su fe de ambigua, a los que le vinculan con el católico Coroneo, con el judío Salomón o con Toralba, defensor de la religión natural. Creo que, de entrada, hay que descartar cualquier identificación con el ateísmo, ya que todos los interlocutores coinciden en la crítica a Epicuro. Es verdad que se reconocen sus virtudes, pero se le acusa de cercenar de raíz como con hacha todo temor reverencial de la divinidad. El luterano Podamico y el calvinista Curcio aparecen como intolerantes. El escéptico Senano, lejos de hacer aserciones apodícticas en materia religiosa, plantea dudas. Lo que provoca el comentario de Salomón: «Me gustaría más verte caliente o frío en materia de religión más que tibio». Lo que sí puede decirse es que Coroneo, Toralba y Salomón no reciben descalificaciones contundentes.

En conclusión, *Coloquium Heptaplomeres* anticipa algunas de las ideas ilustradas como la fraternidad y la solidaridad con la razón y el rechazo de la superstición. A la razón le corresponde la tarea de unificar las religiones y de hacer prevalecer el principio de tolerancia en una «Europa inundada de sangre, alborotada de disputas confesionales, castigada de odios y persecuciones», como escribe Dilthey en su excelente comentario a la obra de Bodino[24].

24. Citado por J. de Salas, a quien sigo de cerca en este comentario, p. xx.

## 9. *Lessing:* Nathan el Sabio

En 1778 el filósofo alemán Gotthold Ephraim Lessing (1729-1881) mantuvo una dura discusión con Johann Melchior Goeze, pastor de Hamburgo, en la que defendió el derecho a la discrepancia en materia religiosa. Era, en realidad, un alegato contra el pensamiento único. La autoridad competente, incómoda con sus opiniones, le prohibió participar en debates públicos en torno a cuestiones religiosas y a la tolerancia. Sin embargo, tras la prohibición, Lessing siguió reflexionando sobre la religión y defendiendo racionalmente la tolerancia religiosa. Y lo hizo a través del poema dramático *Nathan el Sabio*, escrito en 1779, sin duda la obra más emblemática a favor de la tolerancia y del diálogo entre las religiones en plena Ilustración europea, calificada por Hans Küng como «un drama de reconciliación utópica». En ella intenta mostrar la coincidencia de las tres religiones reveladas, la judía, la cristiana y la musulmana, en una verdad superior de carácter racional y en unos valores morales comunes. Se trata de una ejemplificación de su filosofía de la religión, que considera las enseñanzas morales como el verdadero contenido de las religiones[25].

De nuevo estamos ante el género literario del diálogo, como en el caso de Abelardo, de Ramon Llull, de Nicolás de Cusa y de Bodino: el diálogo como forma de ser, como actitud ante la vida y estilo de vida, como reconocimiento de la igual dignidad de los interlocutores y camino para resolver los conflictos pacíficamente, como salida existencial de uno mismo en busca del otro, salida del autismo metodológico, itinerario en busca de la verdad y expresión de fraternidad. Ahora bien, el diálogo no implica renuncia a las propias creencias, a la propia identidad, sino apertura a otras identidades. ¿Resultado? El cambio de actitud ante el otro; la con-vivencia, no la mera coexistencia; la afirmación de la identidad, pero sin caer en la ortodoxia identitaria; la inter-identidad frente a la rígida afirmación de la identidad; el cultivo de la amistad, no la pertinacia de la enemistad; el respeto a la diferencia, no la uniformidad: «Nunca he exigido que a todos los árboles les salga la misma corteza», le dice Saladino al Templario[26]. No se puede traicionar la propia verdad, pero tampoco imponerla a los demás. Las verdades de las religiones son todas ellas fragmentarias, apuntan a la Verdad, pero no la agotan ni la expresan en su plenitud.

La obra describe el debate entre tres representantes de las tres religiones monoteístas de procedencia semítica y orientación profética: un judío ilustrado, un musulmán ilustrado y un cristiano al principio inmaduro, pero luego ilustrado. Frente a la teoría de la única religión verdadera, la católica, y su principio excluyente «fuera de la Iglesia no hay salvación», y a la teoría de la dominación de las dos religiones, la católica y la protestan-

25. Cf. G. E. Lessing, *Natán el Sabio*, 1985 (citaré por esta edición); J. Jiménez Lozano *et al*., *Religión y tolerancia. En torno a Natán el Sabio*, 2003.
26. G. E. Lessing, *op. cit.*, 198.

te, y su principio «cada región tiene su propia religión (la del príncipe)», Lessing defiende el principio de la tolerancia y del respeto hacia todas las religiones.

No deja de ser llamativo que Lessing, ejemplo de filósofo ilustrado por antonomasia, recurra a una ambientación medieval para explicar a la gente ilustrada de su tiempo qué es la tolerancia y cómo debe practicarse. A través de la parábola de los tres anillos muestra los valores modernos, cuales son: la búsqueda de la verdad, más que su posesión, como tarea del ser humano; la importancia del ser humano y su precedencia sobre otras dimensiones como el ser judío, cristiano o musulmán; la igualdad de todos los seres humanos en dignidad.

Los cristianos habían matado a todos los judíos con sus mujeres e hijos y, entre ellos, a la mujer y a los siete hijos de Nathan el Sabio. La primera reacción de éste fue encolerizarse, disputar con Dios, jurar odio irreconciliable a toda la cristiandad, maldecirse a sí mismo y al mundo. Poco a poco va controlando sus sentimientos y los pasa por el filtro de la razón. Un cristiano le dio en regalo a su hija adoptiva Recha.

Dos son los principios en los que Lessing basa la idea de tolerancia: 1. Hay que anteponer el ser hombres al ser creyentes. Es la propuesta de Nathan al Templario: «¿El cristiano y el judío son judío y cristiano antes que hombres? ¡Ah, si hubiera encontrado yo en vos a uno de esos a quienes basta con llamarse hombre!»[27]. La común humanidad de todos los seres humanos está en la base de la tolerancia. 2. Hay que reconocer el valor universal de la razón, común a todos los seres humanos, patrimonio de la humanidad, dentro del respeto a la pluralidad cultural y religiosa de racionalidades.

El sultán Saladino y su hermana Sittah difieren en su valoración del cristianismo y de los cristianos. Saladino no responsabiliza de la intolerancia a los cristianos sino a los templarios como tales, no como cristianos. La justificación de las cruzadas no hay que buscarla en razones religiosas, sino en causas políticas sociales y económicas. Sittah, por el contrario, convierte a los cristianos en enemigos por el hecho de ser cristianos: «Tú no conoces a los cristianos, no quieres conocerlos —le dice a su hermano—. Su orgullo es ser cristianos, no ser hombres. Porque incluso eso que viene todavía de su fundador y que sigue dándole a la superstición un aroma de humanidad, incluso eso, lo aman no porque es humano, sino porque lo enseña Cristo, porque lo hizo Cristo»[28].

En el actual pluriverso religioso no cabe preguntar qué religión o religiones son verdaderas y cuáles falsas. Ese planteamiento nos llevaría derechamente de nuevo a la guerra, al menos dialéctica, de religiones. La actitud ha de ser, más bien, ir en busca de los destellos de verdad que hay en todas las religiones, en busca de las manifestaciones de autenticidad en

27. *Ibid.*, 150.
28. *Ibid.*, 136.

la vida de los creyentes. Pero también en busca de las manifestaciones del error en cada religión, incluida la propia, y de la inautenticidad en cada uno de los creyentes.

La idea inclusiva de la verdad en todas las religiones, y no en una sola y de manera excluyente, se pone de manifiesto de manera ejemplar y con total nitidez en la parábola de los tres anillos que cuenta el propio Nathan. Un hombre poseía un anillo de valor incalculable que legó a su hijo predilecto, quien, a su vez, cuando muriera, debía dejárselo en herencia a su hijo más querido, convertido en príncipe de la casa por el hecho de poseer el anillo. Siguiendo esta sucesión, el anillo llegó a un padre que tenía tres hijos, a quienes profesaba el mismo amor. A los tres les prometió el anillo. Pero ¿cómo agradar a los tres si no tenía más que uno? Encargando, de manera secreta, a un artesano que hiciera dos anillos idénticos al original, sin reparar en precio ni esfuerzos. El artesano hizo su trabajo con total profesionalidad y consiguió fabricar tres anillos tan iguales que ni el padre fue capaz de distinguirlos. Antes de morir entregó un anillo a cada uno de los hijos.

Muerto su padre, cada hijo se creía el príncipe de la casa ya que los tres tenían el anillo. Y resultaba imposible distinguir el anillo verdadero de los falsos, «casi tan imposible —comenta Nathan— como resulta demostrar cuál es la fe verdadera»[29]. Para dirimir la cuestión recurrieron a un juez, quien estableció este sabio dictamen:

> Tomad las cosas como están. Cada uno recibió del padre su anillo, pues que cada cual crea que su anillo es el auténtico. *Quizá vuestro padre no haya querido en su casa la tiranía del anillo único* (subrayado mío). Una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba por igual, por lo que no quiso postergar a dos para favorecer a uno. Imitad el ejemplo de su amor. Esforzaos por manifestar la fuerza de la piedra. Venga en vuestra ayuda esa fuerza como tolerancia, como buen obrar, como sumisión a Dios. Y cuando luego, en los hijos de vuestros hijos, se manifiesten las fuerzas de las piedras, para aquel entonces, dentro de millones de años, os cito de nuevo ante este tribunal. Entonces se sentará en esta silla un hombre más sabio que yo. Marchaos[30].

## 10. *Posibilidades y dificultades para el diálogo entre cristianismo e islam*

Durante las últimas décadas no han faltado intentos de diálogo entre cristianismo e islam. Pero se interponen numerosos obstáculos en el camino. Dos son, a mi juicio, los más serios y difíciles de salvar: el desconocimiento mutuo entre ambas religiones y, peor todavía, las descalificaciones mutuas. Éstas son tanto más gruesas y viscerales cuanto mayor es el desconocimien-

29. J. Jiménez Lozano *et al.*, *op. cit.*, 99.
30. G. E. Lessing, *op. cit.*, 176.

to entre ellas. Las certezas se refuerzan cuanto más crasa es la ignorancia. A la hora de juzgar y valorar a las otras religiones, no se suele partir de una información objetiva al respecto. Frecuentemente se opera con estereotipos que terminan por deformar el sentido profundo de la religión.

Un ejemplo de esa correspondencia fatal entre desconocimiento y descalificación, ignorancia y certezas, así como de la generalización de los estereotipos, se encuentra en la actitud del clero secular y de los religiosos españoles ante el islam. Según una encuesta elaborada por la Asociación Darek-Nyumba, que promueve el diálogo islamo-cristiano[31], la actitud más extendida entre los religiosos y sacerdotes de nuestro país hacia la religión musulmana es la *indiferencia*, que alcanza a algo más del 30%, seguida de la falta de opinión, con un 19,80%, lo que revela un elevado nivel de ignorancia sobre el islam, tratándose de personas con estudios universitarios. Le sigue la antipatía, con un 15,14%. Sólo un 15,55% ve con simpatía al islam.

Los adjetivos con que califican a esta religión responden a los estereotipos usuales y son peyorativos en extremo. El 46,81% la considera fanática; el 26,71%, machista; el 8,93%, fundamentalista. La opinión sobre Mahoma y su misión profética admite más matices: el 73,59% lo reconoce como profeta; el 8,93% lo considera un iluminado; el 3,30% lo ve como un falso profeta; el 4,07% lo tiene por un verdadero profeta.

La ignorancia sobre el islam, que me atrevería a calificar de enciclopédica, está muy extendida entre el clero secular y los religiosos españoles. En torno al 55% confiesa no haber leído nada o apenas nada sobre él; un 21,29% ha leído, pero hace tiempo; sólo un 23,83% dice haber leído algo recientemente. Similares son las cifras sobre la lectura del Corán: el 53,01% no lo ha leído; el 40,58% ha leído algún trozo.

Si del conocimiento del islam a través de los libros pasamos al trato directo con musulmanes, los datos de la encuesta son los siguientes: casi el 38% no ha mantenido relación con ellos; el 31,27%, sólo ha mantenido relación ocasional; el 6,3% ha establecido lazos de amistad personal.

De esto se deduce que es necesario conocer todas las religiones y operar con criterios objetivos a la hora de valorarlas. Lo que no implica la renuncia a la propia identidad religiosa en aquellas personas que profesan un determinado credo, aunque sí a flexibilizar las propias posiciones doctrinales y morales. El diálogo sólo es posible entre identidades abiertas, mutuamente fecundantes, no entre personas o colectivos dogmáticos.

A través del diálogo, siempre crítico y autocrítico, los interlocutores toman conciencia del peligro que acecha a las religiones de convertir las mediaciones en metas y de encerrar la religión en los estrechos límites de las instituciones. Por eso, puede ser una buena oportunidad para descubrir

31. Los datos de la encuesta han sido recogidos y comentados en la revista *Encuentro islamo-cristiano* 342 (2000).

la necesidad que tienen las religiones de renovarse. El diálogo interreligioso no tiene como objetivo imponer la uniformidad de los ritos, símbolos, creencias y cosmovisiones, como tampoco diluir las señas de identidad de cada religión en un único universo religioso. Ni siquiera pretende dirimir las diferencias de carácter religioso o filosófico, o llegar a acuerdos en cuestiones doctrinales. Lo que no excluye el debate y la confrontación, siempre que haya cuestiones que requieran clarificación. Las diferencias permanecerán después del diálogo, pero desaparecerán las descalificaciones gratuitas y las desconfianzas infundadas.

El diálogo interreligioso no puede ser autocomplaciente. Debe caracterizarse por su sentido crítico hacia dentro y hacia fuera, hacia la propia religión y hacia las otras con las que dialoga y se intercomunica. La crítica hacia el interior da más autoridad cuando se pretende hacer una crítica al exterior.

Toda religión debe estar dispuesta a escuchar y aceptar las críticas procedentes de fuera, y no tomar como simples malentendidos o interpretaciones equivocadas lo que la mayoría de las veces son constatación sincera y objetiva de los propios límites. Toda religión debe ser consciente de que su concepción de la realidad, por intencionalmente completa que parezca, posee un elevado grado de imperfección y de parcialidad, como no puede ser de otra manera, ya que se trata de un punto de vista.

El diálogo crítico exige huir de la autocomplacencia y pasar a la autocrítica, renunciar al conformismo y entrar en un proceso de conversión que desemboque en la necesaria transformación. La reforma ha de constituir el principio arquimédico de todas las religiones, que, en su caminar histórico, tienden a alejarse del espíritu fundacional primigenio, e incluso a pervertirlo alegando todo tipo de justificaciones, la mayoría de las veces espurias.

Hay todavía una última exigencia para la práctica de un diálogo interreligioso crítico: la necesidad de comunicar los mensajes del pasado no de manera repetitiva y mecánica, sino con savia nueva; la necesidad de transmitir las sabidurías antiguas con lenguaje renovado y de realizar los ideales religiosos en nuevas praxis históricas como respuesta a los desafíos de cada época. La fidelidad al mensaje originario de cada religión no se logra con la simple recitación de los textos en su literalidad, sino interiorizándolos, dándoles sentido histórico, traduciéndolos en los nuevos contextos culturales. Nuestro acercamiento a los textos del pasado debe hacerse desde las nuevas preguntas. La transmisión del lenguaje religioso a las nuevas generaciones, asevera Raimon Panikkar, no puede reducirse a un proceso de repetición mimética; «es un acto creador que consiste en encender el antiguo fuego prendiéndolo en nuevas antorchas, de hacer odres nuevos para el vino nuevo sin perder viejos aromas»[32]. Y ello exige una transformación y un crecimiento de las antiguas sabidurías.

32. R. Panikkar, «Diálogo inter- e intrarreligioso», 2005, 251.

# 15. HACIA UNA TEOLOGÍA ISLAMO-CRISTIANA DE LA LIBERACIÓN

## 1. *Una teología contrahegemónica*

La teología de la liberación lleva la marca del cristianismo y de la cultura occidental. De ella se han excluido hasta ahora otras tradiciones culturales y religiosas, por entender —por error, ignorancia o prejuicios— que carecían de dimensiones liberadoras y que no eran capaces de generar un discurso emancipatorio. En el imaginario social occidental la expresión «teología de la liberación» se asocia derechamente con una corriente de teología cristiana surgida en América Latina a finales de los años sesenta del siglo XX y desarrollada posteriormente en Asia y África[1]. Pareciere haberse impuesto, incluso dentro del discurso religioso liberador, el principio excluyente «fuera del cristianismo no hay teología de la liberación». Estamos claramente ante estereotipos que no responden a la historia de las religiones y de las culturas.

Esto sucede de manera especial en relación con el islam. Bajo la influencia de Huntington, se tiene la idea de que «el islam es la civilización menos tolerante de las religiones monoteístas», desconociendo que en la Biblia hebrea más de mil textos vinculan a Dios directamente con la violencia y que el cristianismo tiene su origen en el asesinato de Jesús de Nazaret, considerado una necesidad y una exigencia del propio Dios para salvar a la humanidad. Se cree que es una religión fundamentalista en su conjunto, patriarcal, ritualista y fanática, que coarta la libertad del ser humano y en cuyo seno no puede surgir un discurso liberador. Este planteamiento es, en realidad, una construcción ideológica forjada por el Occidente cristiano y por el propio cristianismo, que, desde el nacimiento del islam, adoptó una actitud condenatoria e iconoclasta contra él.

1. Cf. B. Chenu, *Teología de los Terceros Mundos*, 1989; J. J. Tamayo, «Teologías de la liberación», 2005, 898-808.

La propia expresión «islam y Occidente», que se emplea habitualmente, lleva a pensar que se trata de dos realidades aisladas y ajenas la una a la otra, cuando la historia demuestra todo lo contrario: que islam y Occidente han estado en permanente comunicación, se han caracterizado por el mestizaje y por ser interdependientes. Europa tiene un innegable componente islámico, no sólo cristiano o grecorromano. Al-Ándalus fue, más que un ejemplo de interculturalidad, un proceso cultural árabe común con tres religiones: judía, cristiana y musulmana, con una buena integración de las minorías religiosas en la cultura árabe. En consecuencia, islam y Occidente no son ajenos.

El momento clave de la ruptura entre mundo islámico y cultura occidental fue el final de al-Ándalus con la conquista de Granada y la expulsión de judíos y musulmanes. Es entonces cuando comienza a construirse el mito de la unidad de España en torno al catolicismo; un mito basado en el principio de la exclusión a través de la violencia y de la limpieza étnica. Europa inicia entonces un repliegue sobre sí misma y conforma una identidad excluyente: la *modernidad*, uno de cuyos frutos más amargos fue el colonialismo de distintos mundos, entre ellos del mundo árabe-musulmán, que se basa en una serie de argumentos carentes de todo rigor científico e histórico. El mundo árabe es considerado culturalmente inferior. La lengua árabe es vista como la lengua de la barbarie; el inglés y el francés, por el contrario, son las lenguas de la modernidad, del progreso, de la cultura refinada.

Europa se cree superior en todos los campos: cultural, científico, filosófico, religioso. Con una arrogancia rayana en lo patológico, que desemboca en falseamiento de la realidad, se considera el continente donde han tenido lugar las grandes revoluciones. A partir de ahí adquiere una conciencia de misión civilizatoria en el mundo entero. Pero, al mismo tiempo, viola *fuera* los principios civilizatorios que defiende dentro. La propia colonización fue un acto de barbarie, ya que se llevó a cabo violentamente, supuso una falta de respeto al pluralismo cultural y se apropió de las riquezas de los pueblos colonizados. El mundo árabe-islámico era «lo otro» como expresión y representación máxima de la inferioridad cultural. Como ha demostrado con rigor analítico y lucidez intelectual Edward Said, la imagen del mundo árabe-musulmán forjada por Occidente responde a clichés ideológicos que distorsionan la realidad y a las estrategias e intereses del poder dominante. Una imagen que se construye y se asienta en la superioridad centralista de Occidente como un «nosotros» en abierto enfrentamiento con un «ellos», que es entendido y vivido como «extraño».

Sin embargo, poco a poco, van superándose los prejuicios y, a medida que se conocen mejor las religiones y las culturas, se reconocen y valoran también sus dimensiones liberadoras y sus esfuerzos por elaborar nuevos discursos en clave de liberación. Una de las iniciativas más plausibles en el actual pluriverso religioso y en el horizonte del diálogo entre religiones

es la elaboración de una teología intercultural e interreligiosa de la liberación[2].

Es dentro de este proyecto de teología intercultural e interreligiosa de la liberación donde se inscribe la propuesta de una teología islamo-cristiana de la liberación, cuya intención es mostrar que en el islam, en sus textos sagrados, en su legislación y en su historia hay tradiciones liberadoras, como existen también en el cristianismo, y que es posible construir un discurso teológico liberador islamo-cristiano, ya que ambas religiones se caracterizan por el *monoteísmo ético*, que remite a la práctica de la justicia y a la solidaridad con los excluidos. Se trata de elaborar una teología que contribuya a la transformación de las estructuras sociales, políticas y económicas, al cambio de mentalidad, de actitudes y de prácticas de los creyentes de ambas religiones, y a la paz en el mundo, una paz basada en la justicia. Un dato importante a tener en cuenta es que tres mil trescientos millones de seres humanos, es decir, más de la mitad de la población mundial, están vinculados al cristianismo y al islam.

A la hora de repensar la teología de la liberación desde otros saberes religiosos y concepciones del mundo olvidados o preteridos, más allá del colonialismo cultural y del cristianocentrismo, es necesario contar con el concurso de las reflexiones creativas de científicos sociales como Boaventura de Sousa Santos en torno a la «sociología de las ausencias y sociología de las emergencias» y sus reflexiones «más allá del pensamiento abismal»[3], y con las aportaciones de Edward Said en torno al orientalismo, de las que me ocupé en el capítulo cuarto de esta obra.

De Sousa Santos desenmascara el mundo construido sobre *cinco monoculturas* que desperdician la experiencia: monocultura del saber, que cree que la única sabiduría es el saber riguroso (epistemicidio); monocultura del progreso, del tiempo lineal, que entiende historia como dirección en sentido único: por delante va el mundo avanzado, desarrollado; lo demás es residual, obsoleto; monocultura de la naturalización de las jerarquías, que considera las jerarquías por razones de raza, etnia, clase, género un fenómeno inscrito en la naturaleza, y por tanto, inmodificable: monocultura de lo universal como único válido, al margen del contexto; lo opuesto a lo universal es lo vernáculo, que carece de validez; lo global toma precedencia sobre lo local; monocultura de la productividad, que define la realidad humana por el criterio del crecimiento económico como objetivo racional incuestionable; criterio que se aplica al trabajo humano, pero también a la naturaleza, convertida en objeto de explotación y depredación; quien no produce es un haragán, un vago. Las cinco monoculturas provocan cinco

2. Cf. J. J. Tamayo y R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, 2005.

3. Cf. B. de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, 2005, 151-192; Íd., «Para una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias», 2006, 151-200.

formas sociales principales de no existencia legitimadas por la razón metonímica: lo no creíble, lo ignorante, lo residual, lo local y lo improductivo. Estas formas suelen aplicarse de manera espontánea al islam para justificar más fácilmente su marginación cultural, política, económica y religiosa. Pero, en realidad, se trata de construcciones interesadas de la modernidad occidental y del cristianismo.

Como alternativa a las cinco monoculturas excluyentes, De Sousa propone las correspondientes culturas inclusivas:

*a*) Frente a la monocultura del saber científico, ofrece la *ecología de los distintos saberes* con el necesario diálogo y la ineludible confrontación entre ellos.

*b*) Frente a la lógica del tiempo lineal, diseña la *ecología de las temporalidades*, que valora positivamente los distintos tiempos como formas de vivir la contemporaneidad, sin establecer jerarquías o juicios de valor sobre ellas, por ejemplo, entre la actividad del campesino africano o asiático, la del ejecutivo del Banco Mundial y la del agricultor *hi-tech* de USA; todas ellas actividades con ritmos temporales distintos, pero igualmente válidos. El reconocimiento de las distintas temporalidades implica la recuperación de sus correspondientes formas de vida, manifestaciones de la sociabilidad y procesos de productividad.

*c*) Frente a la monocultura de la clasificación social, que identifica diferencia con desigualdad, aparece la *ecología de los reconocimientos*, que busca una nueva articulación entre ambas nociones dando lugar a «diferencias iguales»; esta ecología de las diferencias se construye a partir de reconocimientos recíprocos; ello implica la reconstrucción de la diferencia en cuanto producto de la jerarquía y de ésta como producto de la diferencia.

*d*) Frente a la monocultura de lo universal como único válido, presenta la *ecología de las trans-escalas*, que consiste en valorar lo local como tal, desglobalizándolo, es decir, situándolo fuera de la globalización hegemónica, donde lo local es minusvalorado, más aún, despreciado, ninguneado. ¿No cabe entonces la globalización de lo local? Sí responde De Sousa Santos, pero es una «reglobalización contra-hegemónica», que amplía la diversidad de las prácticas sociales. Se trata de un ejercicio de imaginación cartográfica para descubrir en cada escala tanto lo que muestra como lo que escapa y de buscar una nueva articulación de lo global y local, en la que esto no sea fagocitado por aquello.

*e*) Frente a la monocultura productivista de la ortodoxia capitalista, que prioriza los objetivos de la acumulación sobre los de la distribución, defiende la *ecología de las producciones y distribuciones sociales*, es decir, la necesidad de recuperar y poner en valor otros sistemas alternativos de producción, como el de las cooperativas obreras, del «comercio justo», de las empresas auto-gestionadas, de las organizaciones económicas populares, de la economía solidaria, etc., desacreditados por el capitalismo ortodoxo.

La teología de la liberación debe re-pensarse desde otras concepciones del mundo, otras culturas y otros saberes religiosos olvidados o preteridos

—la mayoría de las veces conscientemente—, más allá del colonialismo cultural, al que sigue viéndose sometido el mundo árabe-musulmán —incluso después de la independencia—, más allá de la ideología orientalista[4] y más allá del cristianocentrismo, imperante en Occidente.

Este nuevo planteamiento debe traducirse en una *teología islamo-cristiana de la liberación contrahegemónica* en un cuádruple horizonte:

— la ética, que, tras las huellas de Lévinas, entiendo como teología primera y que debe ser liberada del asedio del mercado al que hoy se ve sometida;

— la rehabilitación crítica de la utopía: las utopías, dice Bloch, constituyen la conciencia emancipatoria de la humanidad y tienen su itinerario y su temporalidad[5];

— la laicidad, inclusiva del hecho religioso, no asumido apologéticamente, sino analizado críticamente;

— la emergencia de una política cosmopolita emancipatoria en el marco de una democracia participativa.

Propongo, a continuación, algunos de los temas en torno a los cuales puede desarrollarse la nueva teología islamo-cristiana de la liberación: Dios, la mística, la ética, la economía y el diálogo intercultural e interreligioso[6].

## 2. *Del Dios de la guerra al Dios de la paz*

Musulmanes y cristianos no creen en dos dioses distintos, sino en el mismo Dios. Por ello, no tienen motivo alguno para polemizar. Así lo ponen de manifiesto los textos sagrados de ambas religiones. Leemos en el Corán: «No discutáis sino con buenos modales con la gente de la *Escritura*, excepto con los que hayan obrado impíamente. Y decid: ‘Creemos en lo que se nos ha revelado a nosotros y en lo que se os ha revelado a vosotros. ¡Nuestro Dios y vuestro Dios es Uno. Y nos sometemos a él’» (29,46). La fe de los musulmanes y de los cristianos en el mismo Dios aparece igualmente en una carta que el papa Gregorio VIII (m. 1085) dirigió al emir de Mauritania, aun cuando reconoce que el modo de confesarlo y de adorarlo es distinto. Casi diez siglos después volvía a ratificar esta idea el concilio Vaticano II (1962-1965) al aseverar que musulmanes y cristianos profesan la fe de Abraham y adoran a un solo Dios, misericordioso[7].

Difícilmente puede entenderse el monoteísmo predicado por Muhammad en Meca sin la influencia de la tradición bíblica. Numerosos son los textos del Corán que se refieren a acontecimientos, textos y personajes bíblicos vinculados con el monoteísmo, como mostré en el capítulo décimo

4. Cf. E. W. Said, *Orientalismo*, 2002; Íd., *Cubriendo el Islam*, 2005.

5. Cf. E. Bloch, *El principio esperanza* II, 2006.

6. Elaboré un primer desarrollo de la teología islamo-cristiana de la liberación en *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, 2004, 155-179; Íd., *Nuevo paradigma teológico*, $^{2}$2004.

7. Concilio Vaticano II, *Constitución Luz de las Gentes*, n. 16.

«En la senda del monoteísmo». El Dios que quiere anunciar Muhammad no es otro que el Dios de la Biblia, constata Joachim Gnilka, quien subraya, a su vez, algunas diferencias entre la imagen bíblica y la coránica de Dios[8]. Una de las más importantes es, a su juicio, el carácter absolutamente trascendente de Dios, al que los seres humanos no pueden acceder y que marca una distancia abismal entre Dios y los seres humanos, en el Corán, y la cercanía de Dios a los seres humanos y la preocupación que muestra por sus problemas, en la Biblia. El ser humano, en la Biblia, es imagen y semejanza de Dios (Gn 1,27). Sin embargo, aun cuando en el Corán hay huellas claras del relato bíblico de la creación del ser humano, no aparece la idea de la semejanza.

Hay, con todo, textos del Corán y reflexiones de los sufís que expresan la cercanía de Dios al ser humano. Por ejemplo: «Sí, hemos creado al hombre. Sabemos lo que su mente le sugiere. Estamos más cerca de él que su misma vena yugular» (50,16).

La imagen que ha predominado en el cristianismo y en el islam ha sido la de un Dios violento, vengativo, al que ambas religiones han apelado con frecuencia para justificar los choques y los enfrentamientos, las agresiones y las guerras entre sí y contra otros pueblos y religiones considerados enemigos. También para justificar las acciones terroristas, las invasiones y las agresiones bélicas se apela a Dios, como ha sucedido en los atentados terroristas del 11 de septiembre contra las Torres Gemelas y el Pentágono, y en los atentados del 11 de marzo en Madrid, así como en los ataques de Estados Unidos contra Afganistán e Iraq. Resulta revelador al respecto el siguiente texto de Martin Buber:

> «Dios» es la palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan mancillada, tan mutilada. Las generaciones humanas han echado sobre esa palabra el peso de todas ellas. Las generaciones humanas, con sus patriotismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Han matado con sus partidismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Han matado y se han dejado matar por ella. Esta palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre. Los seres humanos dibujan un monigote y escriben debajo la palabra «Dios». Se asesinan unos a otros y dicen «lo hacemos en nombre de Dios». Debemos respetar a los que prohíben esta palabra, porque se rebelan contra la injusticia y los excesos que con tanta facilidad se cometen con una supuesta autorización de «Dios».

Y así es de hecho. En no pocos textos fundantes del judaísmo, del cristianismo y del islam, la imagen de Dios es violenta y va asociada a la sangre, hasta conformar lo que René Girard llama sacralización de la violencia o violencia de lo sagrado[9].

8. Cf. J. Gnilka, *Biblia y Corán*, 2005, 113 ss.
9. Cf. G. Barbaglio, *¿Dios violento?*, 1992; R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, 1983; L. Maldonado, *La violencia de lo sagrado*, 1974; J. J. *Para comprender la crisis de Dios hoy*, [4]2008.

Pues bien, a pesar del uso y abuso del nombre de Dios en vano y con intenciones destructivas, coincido con Martin Buber en que «sí podemos, mancillada y mutilada como está la palabra 'Dios', levantarla del suelo y erigirla en un momento histórico trascendental». Porque si en las tres religiones monoteístas existen numerosas e importantes tradiciones que apelan al «Dios de los Ejércitos» para declarar la guerra a los descreídos y a los idólatras, también las hay que presentan a Dios con un lenguaje pacifista y le atribuyen actitudes pacificadoras y tolerantes.

La Biblia describe a Dios como «lento a la ira y rico en clemencia», al Mesías futuro como «príncipe de paz» y árbitro de pueblos numerosos», Entre las más bellas imágenes bíblicas del Dios de la paz cabe citar tres:

— El arco iris como símbolo de la alianza duradera que Dios establece con la humanidad y la naturaleza, tras el diluvio universal (Gn 8,8-9).

— La convivencia ecológico-fraterna del ser humano —violento él— con los animales más violentos: «Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano» (Is 11,6-8).

— El ideal de la paz perpetua: «Forjarán de sus espadas azadones y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra» (Is 2,4).

En las bienaventuranzas Jesús declara felices a los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios (Mt 5,9). La paz es el principal legado que deja a sus seguidores. Pablo identifica a Jesús con la paz.

Dios es invocado en el Corán como el Muy Misericordioso, el Más Generoso, Compasivo, Clemente, Perdonador, Prudente, Indulgente, Comprensivo, Sabio, Protector de los Pobres, Magnánimo, Agradecido, Guardián, Vigilante, Complaciente, Amoroso, Abogado, Valedor, Amigo protector, Auxiliador, Bueno, Bienhechor, Defensor, etc.[10]. A Dios se le define como «la Paz, Quien da Seguridad, el Custodio» (69,22). Todas las suras del Corán, excepto una, comienzan con la invocación «En el nombre de Dios, el Clemente, el Compasivo...». El respeto a la vida de los vecinos, a su reputación y a sus propiedades es la actitud que mejor define al verdadero creyente, según algunos hadices.

Hay un imperativo coránico que manda hacer el bien y no sembrar el mal: «Haz el bien a los demás como Dios ha hecho el bien contigo; y no quieras sembrar el mal en la tierra, pues, ciertamente, Dios no ama a los que siembran el mal» (28,77). El Corán deja claro que no es igual obrar

10. Uno de los mejores estudios clásicos sobre los nombres de Dios en el Corán es el de Ibn al-Arabi *El secreto de los nombres de Dios*, 1996; cf. P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabi*, 2005.

bien que obrar mal, pide tener paciencia y responder al mal con el bien, más aún, con algo que sea mejor (13,22; 23,96; 28,54), hasta el punto de que la persona enemiga se convierta en «verdadero amigo» (41,34). Hay una sintonía con las recomendaciones de Jesús y de Pablo. El primero invita a no resistir al mal, a amar a los enemigos y orar por los perseguidores (Mt 5,38ss.). Pablo pide a los cristianos de Roma que no devuelvan a nadie mal por mal, que no se dejen vencer por el mal, sino que venzan al mal con el bien (Rom 12,21).

También está presente en el Corán el perdón a los enemigos y la renuncia a la venganza: «Recordad que un intento de resarcirse de un mal puede convertirse, a su vez, en un mal. Así, pues, quien perdone a su enemigo y haga las paces con él, recibirá su recompensa de Dios, pues ciertamente él no ama a los malhechores» (42,40).

El Corán se refiere y remite constantemente al Dios de la Biblia, el mismo Dios a quien Muhammad anuncia y de quien es profeta y mensajero. Uno de los textos coránicos que mejor refleja la continuidad entre el islam, el cristianismo y el judaísmo, es el que se refiere a la llamada de Dios a Moisés a liberar a su pueblo en el relato de la zarza ardiente. Es la imagen de Dios liberador. Con frecuencia se traduce Yahvé con el significado de Existente, el Eterno, el que subsiste por Sí Mismo. Pero esta traducción responde a la versión de los Setenta, que heleniza el pensamiento hebreo, hasta convertirlo en metafísica, algo ajeno a la mentalidad judía. La verdadera traducción es «Yo estoy con vosotros, yo os liberaré de la esclavitud de Egipto». El Dios de Israel es sensible al sufrimiento del pueblo hebreo, escucha sus gritos de protesta, se compadece, asume el compromiso de acompañarlo en el camino hacia la tierra prometida. Es, en expresión de Bloch, Dios de futuro y Dios de la esperanza; en definitiva, Dios liberador. Esa imagen es la que Muhammad hace suya.

Es verdad que en el Corán hay textos en los que Dios permite —e incluso manda— a los creyentes combatir. Eso sucede tras la emigración de Muhammad a Medina cuando la comunidad fue objeto de agresiones injustas y debía defenderse: «Les está permitido (combatir) a quienes son atacados, porque han sido tratados injustamente. Dios es ciertamente poderoso para auxiliarles. A quienes han sido expulsados injustamente de sus hogares, sólo por haber dicho 'Nuestro señor es Dios'. Pues si Dios no hubiera permitido que la gente se defendiera a sí misma contra otros, los monasterios, iglesias, sinagogas y mezquitas —en los cuales se menciona el nombre de Dios en abundancia— habrían sido destruidos» (22,39-40).

El Corán, por tanto, permite combatir en legítima defensa, pero una vez que cese la opresión y se respete la adoración a Dios, hay que dar por terminadas todas las hostilidades (2,193). Cuando los enemigos se inclinan por la paz, también los musulmanes deben inclinarse a ella y confiar en Dios. Cuando se mantienen alejados de ellos, no luchan contra ellos y les ofrecen la paz, Dios no les permite ir contra ellos.

Sirva como ejemplo del rechazo total de la guerra santa el siguiente testimonio de Mansur Escudero, presidente de la Junta Islámica de España, y de Abdenur Prado, presidente de Junta Islámica de Cataluña:

> En el momento en que algún musulmán pretenda utilizar el concepto de *yihad* para atacar civiles, está manipulando las palabras y engañando a sus correligionarios. Los terroristas no son musulmanes, y aún menos ortodoxos. En ninguna escuela jurídica de la historia del islam acciones de este tipo han estado permitidas. Un atentado como el del 11-M está tan lejos de los valores del islam como pueda estarlo el budismo. Cualquier otra consideración está fuera de lugar[11].

Los creyentes de las distintas religiones condenaron los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas y del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2006 en Londres, celebraron actos interreligiosos por la paz y contra la violencia, y denunciaron con la misma energía las últimas agresiones contra los pueblos de Afganistán y de Iraq apelando al precepto divino «no matarás», que constituye el imperativo categórico por excelencia y afirma la vida como el principio de todos los valores. La apelación al Dios de la paz y la negativa a las guerras en su nombre pueden ser un importante punto de partida para pasar definitivamente del anatema religioso y del choque civilizatorio al diálogo entre religiones, culturas y civilizaciones. Las diferencias religiosas no deberían ser motivo de división, sino la mejor garantía para el respeto a todas las creencias e increencias y el trabajo común de creyentes de distintas tradiciones religiosas y no creyentes de diferentes ideologías en la construcción de alternativas comunitarias de vida.

Una de las manifestaciones más importantes en esta línea en España fue el Acto Interreligioso en recuerdo de las víctimas del 11-M, celebrado el 9 de mayo de 2004 en la Universidad de Alcalá (Madrid) y convocado por cerca de cincuenta organizaciones religiosas y laicas de la Comunidad Madrid. En él participaron las principales tradiciones religiosas y espirituales: hinduismo, buddhismo, judaísmo, islam, cristianismo, Brahma Kumaris, comunidad Baha'i, etc. La Declaración, leída en el Paraninfo de la Universidad alcalaína, recordaba que entre las víctimas del 11-M había personas de distintas nacionalidades y de plurales ideologías, así como miembros de diferentes tradiciones religiosas, espirituales y culturales. A su vez, desvinculaba a las religiones de la violencia y más en concreto del terrorismo, de todo terrorismo, y llamaba a comprometerse por la paz:

> Creemos necesario desvincular los actos terroristas en general, y especialmente los del 11 de Marzo, de las religiones. El terrorismo nada tiene que ver con los principios fundamentales de éstas; sin embargo, hemos de reco-

11. M. Escudero y A. Prado, «¿'Yihad' en Madrid?», en *El País*, 7 de abril de 2004, 18.

> nocer que a lo largo de la historia, y todavía hoy, las religiones han atentado contra la vida de muy distintas formas. Frente a determinadas tendencias fundamentalistas que justifican la violencia en nombre de Dios creemos que una de las principales tareas de las religiones hoy es el trabajo por la paz a través de la no-violencia. No puede haber paz en el mundo sin paz entre las religiones, ni paz entre ellas sin diálogo interreligioso.

El acto quería ser el punto de partida para trabajar juntos por la paz y colaborar en la construcción de una sociedad intercultural, interreligiosa e interétnica, sin discriminación de ningún tipo, sobre las bases de la tolerancia, el respeto a las diferencias ideológicas, culturales, religiosas y la acogida solidaria a los inmigrantes.

### 3. *Mística y sufismo*

Filósofos, teólogos, fenomenólogos e historiadores de las religiones y científicos coinciden en que la mística constituye la esencia de la religión (Henri Bergson, William James, Albert Einstein). Esto es aplicable de manera especial al cristianismo y al islam, hasta el punto de poder afirmar que la mística constituye uno de los lugares de diálogo y de encuentro entre ambas religiones. Las dos surgen no de un programa político, ni de un credo dogmático, sino de la experiencia mística de Jesús de Nazaret y de Muhammad, profetas de Dios. Jesús vive la experiencia del desierto, tema bíblico por excelencia: el desierto como momento idílico de las relaciones de pueblo hebreo con Dios, como lugar de alejamiento del mundanal ruido, de recogimiento y como espacio de encuentro con uno mismo. Durante su actividad pública se retira con frecuencia a orar. Se dirige a Dios con la expresión afectiva y confiada de *abbá* (papá).

El islam surge de la experiencia mística de Muhammad y de las sucesivas e ininterrumpidas revelaciones que a lo largo de su vida recibió de Dios. Muhammad pasaba largas temporadas practicando la meditación en el monte Hira («Montaña de la Luz»). Fue en una de sus cuevas donde recibió la primera revelación del Corán el año 610[12]. El aislamiento y la soledad son prácticas de los sufíes para perfeccionar su alma durante el viaje místico.

Actualmente se están llevando a cabo importantes investigaciones en torno el fenómeno místico en las tres religiones monoteístas: el sufismo en el islam[13], las diferentes tendencias de la mística judía[14] y las distintas tradiciones místicas en el cristianismo[15], con el concurso de las disciplinas que se ocupan del estudio del fenómeno religioso: historia de las religio-

12. Cf. K. Armstrong, *Mahoma. Una biografía*, 2005.
13. Cf. I. Shah, *Los sufís*, 1996.
14. Cf. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, 1996.
15. J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, [5]2007; Íd., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, [2]2003; Íd., *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, 2004.

nes, filosofía y fenomenología de la religión, antropología cultural, sociología de la religión, literatura, estética, psiquiatría, etc. En el cristianismo se estudia la mística medieval y la renacentista, con especial acento en la mística femenina. En el islam, la mirada se dirige a la experiencia mística del Profeta como punto de partida del nacimiento de la religión musulmana, y a la tradición sufí, que encuentra quizás su momento cumbre en Ibn al-Arabi. El misticismo judío ha sido estudiado con profundidad y rigor por Gershom Scholem en *Las grandes tendencias de la mística judía*, donde se exponen las características del misticismo judío, las etapas más importantes de su evolución, la interpretación del pensamiento místico, su sentido profundo para la historia del judaísmo, así como su función en los diversos periodos del judaísmo, en sus ideales y en el tratamiento de los problemas de cada época.

En los estudios sobre el fenómeno místico se ha producido un cambio de escenario. Hoy no es sólo ni principalmente la teología la que se ocupa de dicho fenómeno. Son también, y de manera preferente, las diferentes ciencias humanas y de las religiones las que investigan sobre él en sus aspectos antropológico-sociales y le conceden especial importancia en nuestra cultura. Ha cambiado también la perspectiva de los estudios, que deja de ser confesional y apologética y se torna crítica y laica. Ambos cambios dan como resultado una modificación sustancial en la concepción de la mística y en la imagen de los místicos.

La mística ha sido presentada como un fenómeno prelógico, prerracional e incluso antiintelectual y antirracional, como si se moviera en la esfera puramente emocional. Sin embargo, los más recientes estudios interdisciplinares parecen desmentirlo y las experiencias religiosas profundas muestran que la mística compagina armónicamente el intelecto y la afectividad, la razón y la sensibilidad, la experiencia y la reflexión, la facultad de pensar y la de amar. La filósofa María Zambrano considera la experiencia mística como *experiencia antropológica fundamental*.

Si otrora se ponía el acento en el carácter ahistórico, desencarnado, puramente celeste y angelical de la mística, hoy se subraya su *dimensión histórica*. La mística tiene mucho de sueño y se mueve en el mundo de la imaginación, es verdad, pero el sueño y la imaginación están cargados de utopía. Y, como dice Walter Benjamin, la utopía «forma parte de la historia», se ubica en el corazón mismo de la historia, mas no para acomodarse a los ritmos que impone el orden establecido sino para subvertirlo desde sus cimientos, no para quedarse a ras de suelo sino para ir a la profundidad.

A la mística se la ha acusado de huir de la realidad como de la quema y de recluirse en la soledad y la pasividad de la contemplación por miedo a mancharse las manos en la acción. Pero eso es desmentido por los propios místicos y místicas como la carmelita descalza Cristina Kauffmann, para quien la mística «es el dinamismo interno de toda actividad solidaria y creativa del cristiano. Crea personas de incansable entrega a los demás, de capacidad de transformación de las relaciones interpersonales entre las

personas, ya que hace vivir al sujeto en consciente y operativa comunicación con la misma fuente de la vida: Dios»[16].

Los místicos y las místicas aparecen, a los ojos de la gente, como personas excéntricas, pacatas, conformistas, integradas en el sistema. Sin embargo, su vida se encarga de falsar esa imagen. En realidad se comportan con gran libertad de espíritu y con un acusado sentido crítico. Son personas desinstaladas, con frecuencia comprometidas en la reforma de las instituciones religiosas, y con capacidad de desestabilizar el sistema, tanto religioso como político. Por eso resultan la mayoría de las veces incómodas para el poder que no puede controlarlos y son sospechosas de heterodoxia, de rebeldía y de dudosa moralidad. Ello explica que sean sometidos a todo tipo de controles de ortodoxia por parte de los inquisidores, de control de fidelidad institucional por parte de los jerarcas y de control de integridad moral por parte de los cancerberos de la moralidad. Y no cabe extrañarse porque así ha sido siempre.

Los místicos son figuras centrales en las dos religiones. Gracias a ellos han podido conservar su espíritu originario. Sin embargo, no siempre han sido reconocidos, ni valorados adecuadamente. Todo lo contrario, con frecuencia fueron perseguidos, procesados, condenados e incluso ejecutados. Sirvan como ejemplo algunos de los más relevantes místicos del cristianismo y del islam: el Maestro Eckhart, Margarita Porete, Juan de la Cruz, Ibn al-Arabi y Rumi.

El Maestro Eckhart, referente de la experiencia mística de todos los tiempos, fue acusado en 1326 de difundir doctrinas heréticas en lengua alemana. De poco le valieron sus largos escritos de autodefensa y sus apelaciones al papa. El 27 de marzo de 1329, cuando Eckhart ya había fallecido, el papa Juan XXII promulgó la bula *In agro dominico* contra el maestro declarando heréticas once sentencias suyas y diecisiete sentencias más sospechosas de herejía. Según Alois M. Haas, uno de los mejores expertos en Eckhart, éste encarna la exigencia de la espiritualidad dominicana: ser contemplativo en la acción y activo en la contemplación[17].

Eckhart relata una anécdota que le permite explicar su postura sobre Dios. Preguntó un cardenal a san Bernardo de Claraval: ¿Por qué debo amar a Dios y de qué modo debo hacerlo? A lo que san Bernardo respondió: «Quiero decíroslo: Dios (mismo) es el fundamento por el cual se le ha de amar. El *modo* de ese amor es *sin modo alguno*, porque Dios es nada. No que Él careciese de sentido; (antes bien) Él no es ni lo uno ni lo otro que pueda expresarse: Él es ser más allá de todos los seres. Él es un ser sin modalidad, por eso, el modo en que se le ha de amar debe ser sin modo, es decir, más allá de todo lo que pudiese decirse». Al no tener modalidad, al ser la nada de todas las determinaciones que pudiesen limitarlo, reclama del ser humano la ausencia de modo. Como comenta certeramente Alois

16. Cf. C. Kauffmann, «Mística», 1993, 826.
17. Cf. A. M.ª Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, 2002.

M. Haas, no hay camino hacia Dios que no pase por la ausencia de camino y de modalidad[18].

Eckhart desconfía de toda manifestación divina concreta y de las mediaciones con que pudiera representarse a Dios. La visión nocturna es la que mejor expresa la nada de Dios. En la mística ser y nada coinciden: «El ser no es sino la nada; la nada no es sino el ser», leemos en el poema *Escritura de cincel del espíritu creyente*, de Seng-ts'an. La experiencia de Dios es vivida como inmersión en el abismo de la incognoscibilidad sin fondo. Dios es Misterio y, como tal, inmanipulable y contrario a la magia, ajeno a todo utilitarismo religioso[19].

El 1 de junio de 1310 era quemada ante las autoridades civiles y eclesiásticas y con presencia de numeroso público «cierta beguina llamada Margarita Porete», según el documento que la condenaba, en pleno corazón de París, la Place de Grève, por orden de la Inquisición. Quienes fueron testigos de tan macabro espectáculo quedaron impresionados al ver la entereza de ánimo de la beguina. ¿Por qué quemó viva la Inquisición a esta mujer? Por haber traspasado y trascendido las divinas Escrituras y haber errado en los artículos de la fe, haber dicho palabras contrarias y perjudiciales sobre el sacramento de la eucaristía que habían sido condenadas por los maestros en teología. Todo esto lo encontraron los inquisidores en el libro que la beguina había escrito en 1290 bajo el título *Espejo de las almas simples*, uno de los hitos de la literatura mística y una de las referencias irrenunciables de la espiritualidad femenina en un cristianismo dominado por el patriarcado.

El libro fue condenado en 1306 por monseñor Gui de Colmieu, obispo de Cambrai, y quemado en la plaza de Valenciennes en presencia de la autora, a quien se le prohibió, «bajo pena de excomunión, escribir, difundir o predicar sus ideas»[20]. Bajo la misma pena se prohibió su uso y su lectura. El libro contó, empero, con la aprobación de tres clérigos que eran autoridades de prestigio en la Iglesia. La autora tuvo que comparecer ante el tribunal de la Inquisición y fue encarcelada durante año y medio en París en condiciones cada vez más severas en la medida en que se negaba a declarar ante el tribunal inquisitorial y a prestar el juramento que se le exigía. Tras el examen de una lista de quince artículos extraídos de *El espejo de las almas simples* por parte de veintiún teólogos, Margarita Porete fue declarada hereje relapsa y ella y su libro terminaron en la hoguera[21].

18. *Ibid.*, p. 37. La cita anterior de Eckhart está tomada de esta obra. Para una profundización en la imagen de Dios en el pensamiento del místico medieval, cf. Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, 1998.

19. Cf. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*,[2]2003.

20. V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, 1999, 224.

21. Cf. *Ibid.*, 223 ss.; Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*; Anónimo, *Hermana Katrei*, 1995.

Victoria Cirlot y Blanca Garí subrayan el carácter insólito y sorprendente del proceso contra Margarita Porete: la Iglesia se vio obligada a prestar gran atención a una mujer; a su vez, la condena tuvo que ser ratificada por los mejores expertos del más prestigioso centro universitario de entonces, la Universidad de París; los funcionarios de la corte del rey Felipe se vieron obligados a intervenir enérgicamente. Cabe destacar también el silencio de la beguina a lo largo de todo el proceso, poniendo así en práctica lo que ella misma dice en *El espejo de las almas simples*: «El alma libre si no quiere no responde a nadie que no sea de su linaje; pues un gentilhombre no se dignaría responder a un villano que lo retara o requiriera a batalla; por ello, quien reta a un Alma así, sus enemigos no encuentran respuesta»[22].

Juan de la Cruz, una de las cumbres de la poesía y de la teología mística, fue raptado por los enemigos de la reforma carmelitana, junto con su compañero Germán de San Matías, por trabajar activamente en favor de la renovación de la orden al lado de Teresa de Jesús. Primero fue llevado al convento del Carmelo de Ávila y después al de Toledo, donde estuvo recluido en una celda durante más de seis meses, de la que pudo huir en agosto de 1577.

Al Dios de los místicos parece referirse el escritor y premio Nobel José Saramago cuando escribe: «Dios es el silencio del Universo, y el ser humano el grito que da sentido a ese silencio». Decir más me parece una irreverencia para con Dios y una falta de respeto hacia el Misterio que se esconde en él. Los místicos se sitúan, así, dentro de la mejor tradición judía de la prohibición de las imágenes (teología negativa por excelencia): «No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra... No te postrarás ante ellas ni les darás culto... No pronunciarás el nombre de Yahvé en falso» (Ex 20,4.5.7).

Los especialistas en la literatura mística coinciden en afirmar que las raíces de la subjetividad moderna europea se encuentran en el movimiento místico, ya que es a través de él como se llega al fondo de la propia esencia de cada ser humano. La experiencia mística convierte al ser humano libre y autónomo. La mística femenina constituye un cuestionamiento de lo que la sociedad imponía a las mujeres y proporciona a éstas un espacio de libertad que no encontraban ni en las estructuras jerárquico-patriarcales de la Iglesia institucional ni en las instituciones políticas. La unión directa con Dios autorizaba a las mujeres a actuar de forma atípica, por encima de las normas establecidas. Se oponían así al patriarcado, exponiéndose a la acusación de degeneradas porque no cumplían lo establecido para su género.

El poeta y teólogo sufí murciano Ibn al-Arabi, conocido como «el más grande Maestro», es una de las cumbres de la mística musulmana. Estudió derecho y teología islámica en Lisboa, aprendió el Corán con los

22. *El espejo de las almas simples*, cap. 85, líneas 7-10.

más prestigiosos maestros de su época en Sevilla, fue discípulo de Sheik al-Sharrat, convivió con los sufíes, desarrolló su vocación poética y creó una literatura sufí que ejerció una importante influencia en el pensamiento occidental. Su estilo alternativo de vida y su pensamiento heterodoxo fueron una amenaza para la sociedad de su tiempo y para el islam oficial. Lejos de poner sus excepcionales dotes intelectuales al servicio del escolasticismo, como era frecuente entre los teólogos, musulmanes o no, de su tiempo, generó un pensamiento transgresor. Lo que llevaba a no pocos de sus colegas a considerarlo embustero declarado, maestro entre los herejes y sufí empedernido. Acusado de herejía en Egipto a punto estuvo de ser asesinado por un fanático. La respuesta a estas acusaciones se encuentra en el teólogo Kamaludin Zamlaqani: «¡Cuán ignorantes son quienes se oponen al sheik Muhiyuddin Ibn al-Arabi! Sus sublimes frases y las preciosas palabras de sus escritos son demasiado avanzadas para su comprensión»[23]. Uno de los campos en los que se manifestó la oposición a Ibn al-Arabi de manera más severa fue el de la poesía amorosa, en la que establecía una estrecha conexión entre la belleza humana y la realidad divina. En *Facetas de la Sabiduría* y en *Intérprete de los Deseos* llega a hacer afirmaciones atrevidas a los oídos de la ortodoxia, fuera musulmana o cristiana, como por ejemplo, que Dios no puede ser visto en forma inmaterial y que la visión de Dios en la mujer es la más perfecta de todas.

Ibn al-Arabi viajó por Oriente y Occidente difundiendo la doctrina sufí, hasta su muerte en Damasco, donde puede visitarse una mezquita edificada en su honor. Autor de una extensa obra, que rebasa los trescientos títulos, viene ejerciendo una influencia decisiva en el pensamiento islámico de entonces a nuestros días. Hoy, escribe Pablo Beneito, «el impacto de su enseñanza goza de una gran vitalidad, puesta de manifiesto en el interés que despiertan sus obras y los ensayos sobre su pensamiento y su poesía entre espirituales, intelectuales y creadores de todo el mundo»[24].

Importancia especial en el sufismo tiene Rumi, considerado uno de los grandes maestros místicos del islam[25]. Sus obras, escritas en persa, se caracterizan por un profundo contenido simbólico, una fina sensibilidad poética y una orientación mística envuelta en un clima de misterio. Son calificadas como «el Corán de lengua pahlevi». Tres son las principales: *Versos espirituales*, la obra poética maestra; *En él lo que está en él*, colección de sentencias y enseñanzas que era usada como libro de texto para los sufíes, y *El diván de Shams de Tabriz*, exposición de conceptos y actividades dentro de una reunión secreta de derviches.

Rumi trasciende todos los límites de la ortodoxia y va más allá de la literalidad del texto del Corán. Cree que las enseñanzas coránicas son

23. Tomo la cita de I. Shah, *Los sufís*, 1996, 198.
24. Ibn al-Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, 1996, iv.
25. El profesor Alberry dice que «seguramente es el más grande poeta místico de la historia de la humanidad» (I. Shah, *Los sufís*, 1996, 168).

alegóricas y que tienen siete significados diferentes. ¿Dónde está, para él, la realidad última, la verdadera realidad? En vano se intentará buscarla fuera. No se encuentra en ninguna de las manifestaciones de las religiones: la Cruz, la Kaaba, la pagoda. Tampoco en lugar alguno de la naturaleza: las cumbres, el valle, la montaña. Ni en la filosofía. La verdadera realidad se encuentra en el interior del ser humano, «en mi propio corazón», confiesa Rumi:

> Examiné la Cruz y a los cristianos, del principio al fin. Él no estaba en la Cruz. Fui al templo hindú, a la pagoda antigua. En ninguno de ellos encontré signo alguno. Fui hasta las cumbres del Herat y Khandahar. Miré a mi alrededor. Él no estaba en las cumbres ni en el valle. Resueltamente, fui hasta la cima de la montaña de Kaf. Sólo encontré el nido del pájaro Anqa. Fui a la Kaaba. Tampoco estaba allí. Pregunté por su paradero a Ibn Sina: estaba más allá de los límites del filósofo Avicena... Miré en mi propio corazón. Y en este lugar, le vi. No estaba en ningún otro lugar[26].

### 4. *Ética liberadora*

El cristianismo y el islam son dos religiones monoteístas, pero no de un monoteísmo dogmático, sino ético y, por tanto, con un claro horizonte moral. Así lo entendieron, vivieron y formularon los propios fundadores y profetas de ambas religiones.

#### En el cristianismo

Jesús fue una persona de gran talla moral, que ha sido comparada con Sócrates, Buddha, Confucio, etc. En su persona se armonizan mística y liberación, experiencia religiosa y horizonte ético en una unidad diferenciada. Lo captó muy bien el Mahatma Gandhi, quien mostró una gran admiración por Jesús, persona moral que le sirvió de ejemplo en su vida personal y en su acción política desde la no-violencia activa. La enseñanza moral del Evangelio fue para él fuente de inspiración permanente en su actividad política y en su programa económico. Gandhi invitaba a estudiar la vida de Jesús y a poner en práctica su mensaje igualitario y pacificador[27]. Cuenta el líder religioso hindú que durante el segundo año de su estancia en Inglaterra conoció, en una pensión vegetariana, a un buen cristiano de Manchester, que le habló del cristianismo y le invitó a leer la Biblia. Empezó a leerla y no consiguió llegar al final del Antiguo Testamento. Diferente fue la impresión que le produjo el Nuevo Testamento, especialmente el Sermón de la Montaña, que le llegó al corazón. «Lo comparé —relata— con el *Bhagavad Gita*. Los versículos donde dice: ‘pero yo os digo: no resistáis

26. Citado en I. Shah, *Los sufís*, 1996, 189.
27. Cf. Mahatma Gandhi, *The Message of Jesús Christ*, 1963; J. Jesudasan, *A Ghandian Theology of Liberation*, 1984.

(con violencia) al mal; a quien te golpee en la mejilla derecha, preséntale la otra. Y si alguien se lleva tu manto, dale también la túnica' me deleitaron sobremanera... Mi joven mente trataba de armonizar la enseñanza del *Gita* con la del Sermón del Montaña»[28].

Mensaje ético y praxis de liberación guían la vida de Jesús de Nazaret y han de guiar también la vida de la comunidad cristiana en cada contexto histórico, si quiere ser fiel a la ética de Jesús, que presenta estas características: liberación, justicia, gratuidad, alteridad, solidaridad, fraternidad-sororidad, paz inseparable de la justicia, defensa de la vida, de toda vida, tanto de la naturaleza como del ser humano, de la vida en plenitud aquí en la tierra, y no sólo de la vida espiritual y de la vida eterna, conflicto, debilidad, compasión con las víctimas, reconciliación y perdón.

La gran revolución del Nazareno consistió en haber eliminado la idea excluyente de pueblo elegido y en haber puesto en marcha una comunidad hermanada, sin fronteras ni discriminaciones raciales, étnicas, religiosas, sexistas, culturales o sociales. Lo expresa bellamente el filósofo polaco Kolakovski:

> Jesús hizo a Dios accesible para todos... Recorrió el camino que antes que él habían abierto los profetas judíos. Su Dios no prohíbe casarse con las hijas de los infieles ni recomienda exterminar a otros pueblos; dice que todos los justos constituyen un pueblo, promete que vendrán de Oriente y Occidente, del Norte y del Sur, para reunirse en el reino de Dios con Abraham, Isaac y Jacob... Para él no hay griegos ni judíos... Que no existen pueblos elegidos, amados por Dios y por la historia más que otros, destinados por eso a dominar por la fuerza a otros pueblos en nombre de un derecho cualquiera: nada más simple de comprender en la teoría y, al mismo tiempo, nada que provoque conflictos más dramáticos cuando de la práctica se trata. Que los valores fundamentales de la humanidad son patrimonio de todos y que ésta constituye un pueblo: he aquí una idea que ha venido a ser parte inalienable de nuestro mundo espiritual gracias a la doctrina de Jesús[29].

Ésta es la orientación de mi reflexión teológica en la trilogía que le he dedicado a Jesús de Nazaret, así como en otras investigaciones, cuya secuencia tiene el siguiente itinerario: Jesús es una persona creyente, una persona esperanzada, una persona libre, que realizó práctica de la liberación; por eso lo mataron; y Dios lo resucitó rehabilitándolo y devolviéndole la dignidad negada por sus verdugos.

Las bienaventuranzas constituyen la mejor síntesis del mensaje ético de Jesús, en el que se expresa la opción radical y exclusiva por los pobres y excluidos, los humildes y los limpios de corazón, los que lloran y sufren persecución por mor de la justicia, los constructores de la paz. Son ellos

28. Mahatma Gandhi, *Mi vida es mi mensaje. Escritos sobre Dios, la verdad y la no violencia*, 2003, 63.
29. L. Kolakovski, «Jesús: profeta y reformador», 1976, 99.

los declarados felices, benditos, bienaventurados, y no los ricos, los que causan el sufrimiento y hacen llorar, los que acumulan, quienes son tenidos por desgraciados.

Una de las expresiones mejor guiadas de esta ética es el cristianismo liberador vivido en el Tercer Mundo y en los ámbitos de marginación del Primer Mundo, y su correspondiente teología de la liberación. Es una teología que, con distintos acentos en función de los contextos en que se desarrolla, intenta dar respuesta a los desafíos que proceden de las alteridades negadas: culturas, mujeres, razas, etnias, etc., y del mundo de la pobreza estructural, es decir, del «otro pobre», así como de la pluralidad de religiones, es decir del «otro religioso»[30].

No es una teología de genitivo que incorpore la liberación como un tema más de la moral cristiana. Se trata de una teología fundamental elaborada desde la perspectiva de la liberación integral de los seres humanos y de la naturaleza. Supone una revolución metodológica, ya que *a*) la palabra primera son las ciencias sociales que ofrecen un análisis crítico de la realidad, y la palabra segunda, la hermenéutica teológica; *b*) el acto primero es el encuentro con el Dios de los pobres y el compromiso y el acto segundo, la reflexión. Una teología que habla de Dios sin la experiencia de Dios y sin el compromiso con los oprimidos es un discurso cínico:

> Si la situación histórica... de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, la teología no podrá concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Por eso, es necesario salvar a la teología de su cinismo. Porque, realmente, frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a cinismo[31].

## En el islam

El islam comparte con el cristianismo el mismo horizonte moral, que brota del monoteísmo ético en que ambos se ubican. Su ética muestra profundas afinidades con la del cristianismo, hasta el punto de que no resulta difícil establecer un consenso en torno a unos mínimos morales entre las dos religiones y el judaísmo.

Los preceptos morales del Corán se concretan en ser buenos con los padres, no matar a los hijos por miedo al empobrecimiento, evitar las deshonestidades, públicas o secretas, no tocar la hacienda de los huérfanos, dar con equidad la medida y el peso justo, no pedir a nadie sino según sus posibilidades, ser justos cuando haya que declarar, aun cuando se trate de

30. Cf. J. J. Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*, [6]2008; Íd. y J. Bosch (dirs.), *Panorama de la teología latinoamericana*, [2]2002; P. Knitter, *Introducción a las teologías de las religiones*, 2007.

31. H. Assman, *Teología desde la praxis de liberación*, 1973, 41.

un pariente, ser fieles a la alianza con Dios (6,151-153). La piedad, para el Corán, no estriba en volver el rostro a Oriente u Occidente, sino en creer en Dios, en la Escritura y en los profetas, en «dar de la hacienda... a los parientes, huérfanos, necesitados, viajero (seguidor de la causa de Dios), mendigos y esclavos, en hacer la *azalá* (oración institucional obligatoria) y dar el *zakat* (impuesto-limosna legal), en cumplir con los compromisos...» (2,177).

Este tipo de limosna no es un acto voluntario de caridad, sino un deber, una obligación religiosa, que consiste en el pago, una vez al año, de un impuesto del 2,5% del capital personal restante tras la satisfacción de las necesidades básicas. La finalidad de la limosna es triple: atender al sostenimiento de la comunidad, expiar las faltas cometidas y ser solidario con las personas más necesitadas. El Corán critica con severidad a los tacaños y a los ricos que no comparten, y elogia a las personas generosas. En la mayoría de los países musulmanes hay departamentos o ministerios que se encargan de la gestión de los bienes religiosos. Recientemente se han organizado agencias oficiales de ayuda, sobre todo entre los musulmanes de Occidente. Los fondos recaudados se destinan a infraestructuras y proyectos locales como cooperativas laborales en zonas con un elevado nivel de desempleo o agricultura en zonas devastadas y a ayuda en situaciones de emergencia.

Lo mismo que el cristianismo y otras religiones, el islam ha inspirado a muchos dirigentes políticos y sociales en su lucha por la liberación de palabra y de obra. En su interior se ha llevado a cabo una teología de la liberación.

El punto de partida de los movimientos de liberación nacidos en el islam es la experiencia de opresión vivida por los pueblos musulmanes y la pérdida de su identidad cultural y de su poder social durante la etapa colonial y la poscolonial. Destacados creyentes musulmanes encuentran en el Corán y la Sunna inspiración para activar proyectos de liberación[32].

Mawlana Sayyid Abu al-Mawdudi (1903-1979) defendía la creación de una sociedad musulmana cuya misión fuera llevar a cabo una reforma centrada en el cambio personal y moral, que formulaba en estos términos:

> En el terreno de la vida social, el programa subraya el recurso a la presión pública para evitar que el pueblo esté sometido a la injusticia; la creación de un sentido de limpieza e higiene y el fomento de la cooperación entre las personas para asegurar unas condiciones de vida saludables, la confección de listas de los huérfanos y las viudas, de los lisiados y discapacitados, y de los estudiantes pobres para poner los medios para ayudarles económicamente, y la atención a las necesidades de salud de las personas, especialmen-

32. Cf. M. Amaladoss, *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación del continente asiático*, 2000, 185-209. El libro ofrece un excelente análisis de las teologías de la liberación de las distintas religiones de Asia, sobre todo del islam, del cristianismo, del buddhismo, del hinduismo y del confucianismo.

> te de los pobres. Inspirado por los ideales islámicos, se persigue claramente el objetivo de fomentar el bienestar material, social, moral y religioso del pueblo y avanzar hacia la creación de las condiciones sociales que conducen a la transformación de la vida humana[33].

Se mostró crítico por igual de la sociedad moderna conforme al modelo occidental y del islam tradicional, que consideraba osificado, y defendió el retorno a un islam auténtico.

Otra personalidad relevante del islam del siglo XX fue el doctor iraní Ali Shari'ati (1933-1977), a quien John L. Esposito considera teólogo de la liberación por su intento de combinar el credo islámico liberador con el pensamiento sociopolítico moderno emancipador. «Su ideología islámica —afirma de él— estaba a favor de la liberación de los iraníes, individual y colectivamente, de la opresión política y de la asimilación cultural. Subrayaba la identidad nacional/unidad nacional y la justicia socioeconómica»[34]. Estuvo comprometido en los movimientos de liberación y de resistencia contra el Sha de Persia, que se puso al servicio de las potencias occidentales, sometió al pueblo a una opresión colonial e intentó imponer a los ciudadanos iraníes la cultura y los valores occidentales pero dentro de un régimen dictatorial.

Shari'ati entiende el islam como un verdadero humanismo, al que define como un conjunto de valores divinos en el ser humano que constituyen su herencia moral y religioso-cultural. Valora a los tres profetas de las religiones monoteísta, Moisés, Jesús y Muhammad, como críticos de los ricos y de los poderosos. La cultura islámica es, para él, una mezcla de fe, idealismo y espiritualidad, llena de vida y energía con un espíritu de igualdad y justicia. «El islam, dice, presta atención al pan, su escatología se basa en la vida activa en el mundo, respeta la dignidad humana y su mensaje está armado»[35].

Shari'ati subraya el carácter ético del monoteísmo islámico. La creencia en un único Dios no se queda en una profesión de fe puramente oral y confesante, sino que ha de traducirse en la construcción de una sociedad unificada en torno a la igualdad y la justicia. Explica el origen del politeísmo religioso como resultado de la ruptura de la unidad social.

El islam es, para él, «una religión realista, que ama la naturaleza, el poder, la belleza, la riqueza, la abundancia, el progreso y la satisfacción de todas las necesidades humanas». El Corán es, a su juicio, un libro que, «en vez de preocuparse de la metafísica y de la muerte, habla de la naturaleza, de la vida del mundo, de la sociedad y de la historia. En lugar de hablar de orar, habla de la lucha... Invita a las personas a someterse a Dios y exhorta a rebelarse contra la opresión, la injusticia, la ignorancia y la desigualdad»[36].

33. Tomo el texto de M. Amaladoss, *op. cit*.
34. Cf. El texto está tomado de la presentación de Esposito a la obra de Ali Shari'ati, *What is to do Done? The Enlightened Thinkers and Islamic Renaissance*, 1986, xi-xii.
35. A. Shari'ati, *op. cit.*, 23.
36. *Ibid.*, 43-44.

Uno los más cualificados teólogos musulmanes de la liberación es Asghar Ali Engineer, nacido en Bombay en 1939. Es presidente de la Asociación Redes de Acción Musulmana-asiática, que promueve los derechos humanos y la comprensión entre las religiones del mundo asiático, director del Instituto de Estudios Islámicos, que promueve la paz y la no-violencia, del Centro para el Estudio de la Sociedad y Secularización en Mumbai y líder del movimiento *Dawoodi Bohra*. Tiene una concepción racional del islam, que estudia desde una perspectiva laica y democrática. Está comprometido en la defensa de los derechos humanos y a favor de la armonía entre las religiones[37].

Para el teólogo indio musulmán, la liberación es parte integrante de las religiones. Sin embargo, los creyentes, a través de los tiempos, han vinculado la religión con los sistemas de poder, que han convertido a las religiones en instrumentos de apropiación del poder. Las religiones, que originariamente desafiaban a los poderosos, han llegado a ser parte del sistema de poder. El cristianismo, dice, se integró en el Imperio romano; el islam, treinta años después de la muerte de Muhammad, se convirtió en un Imperio poderoso, que desembocó en una historia de violencia.

Engineer hace remontar los elementos liberadores del islam al Profeta, a quien llama «el Libertador» ya que, a través de su vida, su mensaje y sus prácticas políticas, sociales y religiosas, liberó a la sociedad árabe de las situaciones estructurales de opresión e injusticia, de ignorancia y superstición, de esclavitud y marginación, imperantes entonces en Meca. Combatió la ignorancia que afectaba a la mayoría de la población, y fomentó el acceso al conocimiento. El Corán relaciona la ignorancia con la oscuridad y el conocimiento con la luz. La sura 96, la primera que le fue revelada a Muhammad, lo pone de manifiesto. Facilitó el paso de una concepción tribal del ser humano al concepto de humanidad, que implicaba la igual dignidad de todos los seres humanos sin distinción o discriminación por tribu, etnia, nación, raza, color, etc. La persona más noble a los ojos de Dios es la persona más justa. El Profeta liberó también de las supersticiones y creencias sobrenaturales e introdujo a los árabes en el camino de la razón. Asghar Ali Engineer subraya la preocupación del Corán por la justicia, que se manifiesta en la defensa de los pobres. El Corán exige a los creyentes el *zakat*, impuesto combinado sobre la renta y el patrimonio, que es, junto con la oración, uno de los pilares fundamentales del islam. «Y parte de sus bienes correspondía de derecho al mendigo y al indigente», leemos en 51,19. «El *zakat* se recaudaba para un fondo común y se distribuía a los necesitados, los huérfanos y las viudas, para pagar las deudas de los endeudados y liberar a los esclavos». El Corán se opone a la usura.

37. Entre la numerosa producción bibliográfica de Engeneer cabe citar: *The origin and Development of Islam*; *Islam and Its Rlevance to Our Age*; *The Islam State*; *Rights of Women in Islam*; *Sufism and Communal Harmony; Islam in South and South East Asia*; Íd., «Myths about islam», 2005, 1-10. Sobre Asghar Ali Engeneer, cf. M. Amaladoss, *Vivir en libertad*, 203-207.

Cinco son, a su juicio, los términos fundamentales en el Corán: igualdad, justicia, benevolencia, compasión y sabiduría, que remiten a cinco valores clave en el islam. Son valores cuya fuente es Dios, a quien el Corán reconoce los atributos de justo, benévolo, compasivo y sabio. Adorar a Dios lleva derechamente a practicar estos valores.

Concede gran importancia a la oración interreligiosa, que está en la base del diálogo entre las religiones. Resulta revelador a este respecto el relato que hace del encuentro de Muhammad con un grupo de cristianos que fueron a visitarlo. Estaba el Profeta en la mezquita rezando cuando llegó una delegación de cristianos. Abdul Masih, jefe de la delegación, se excusó: «Es la hora de la plegaria. Nosotros salimos fuera a rezar». Muhammad les dijo: «¿A quién rezáis vosotros?». «A Dios», respondieron. «¿No estáis en la casa de Dios?». «Sí», dijo el cristiano, «pero nosotros queremos adorar a nuestro modo y manera». El Profeta replicó: «Comoquiera que lo adoréis, adoráis a Dios. Rezad aquí, en la mezquita». Y los cristianos rezaron en la mezquita según su propia costumbre. Esto, comenta Engineer, es acoger la diversidad, es fidelidad al espíritu de la adoración de Dios.

El teólogo indio cree que el Corán proporciona a las mujeres una carta de derechos de la que nunca disfrutaron. La mujer podía casarse o divorciarse libremente, sin atender a presiones familiares, sociales o ambientales y disponer de la custodia de sus hijos. Podía heredar y tener propiedades. ¿Y la poligamia? ¿No rompe esa tradición igualitaria? Asgha Ali Engineer recuerda que, según el Corán, el criterio a seguir es actuar con justicia y equidad: «Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces casaos con las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. Así evitaréis mejor el obrar mal» (4,3). Por tanto, el Corán no aprueba ni la poligamia por placer ni los grandes harenes.

Otro aspecto que destaca el teólogo indio en el texto coránico es el reconocimiento del pluralismo religioso y la actitud de respeto y de tolerancia hacia otras religiones: «A cada uno os hemos dado una norma y una vía. Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad, pero quería probaros en lo que os dio» (5,48). El único terreno en el que cabe la rivalidad para el Corán es en las obras: «¡Rivalizad en buenas obras!» (5,48).

Ahora bien, la liberación de los oprimidos no es un camino de rosas. Se parece más bien a la subida de una Cuesta, según el Corán: «¿Y cómo sabrás qué es la Cuesta? Es manumitir a un esclavo, alimentar en tiempo de hambre a un pariente próximo huérfano, a un pobre en la miseria. Es también formar parte de los que creen, de los que se recomiendan mutuamente la paciencia y la misericordia. Ésos son los de la derecha (= los rectos)» (90,12-18).

## 5. *Economía*

La ética liberadora del cristianismo y del islam se concreta en un régimen de incompatibilidades entre fe religiosa y acumulación de bienes y en prácticas solidarias que han de traducirse en el plano económico.

Jesús critica severamente la acumulación de bienes y la califica de «riqueza de injusticia» (Lc 16,9), es decir, riqueza que procede de prácticas económicas injustas. La riqueza es evanescente, caduca, efímera. Hay que buscar otros valores más estables y duraderos. Ataca a los ricos con inusitada dureza: «¡Ay de vosotros los ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo! ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados, porque vais a pasar hambre! ¡Ay de los que ahora reís, porque vais a llorar» (Lc 6,24-25). La crítica se dirige especialmente al Dinero convertido en *fin*, en ídolo, en Dios, a quien se rinde culto y se sacrifica todo, incluso la vida de los pobres. Jesús formula de manera radical y sin excepciones la incompatibilidad entre Dios y el Dinero: «Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al Dinero» (Mt 6,24). El imperativo ético del cristianismo es: ¡comparte los bienes, la vida! Ahora bien, la incompatibilidad no se queda en el terreno de los principios, sino que se concreta en un estilo de vida pobre, desprendido, itinerante, desinstalado, sin residencia fija y sin posesiones, de Jesús y del grupo de seguidores y seguidoras.

Ideológica y vitalmente Jesús se ubica en la tradición anti-idolátrica de los profetas de Israel, desde Moisés y su denuncia del becerro de oro (Éx 32), (hoy habría que hablar mejor de la adoración al «oro del becerro»), pasando por Amós e Isaías, que critican el culto como encubrimiento de la injusticia (Is 1,10-17; Am 5,21-24), hasta los salmistas que denuncian los ídolos del oro y de la plata fabricados por manos humanas (Sal 115,4-8). En esta tradición se inspira Marx para hacer la crítica del fetichismo de la mercancía y del dinero, así como del capital identificado con el dios Moloc que exigía sacrificios humanos, especialmente niños que eran quemados vivos en su honor[38].

Sin embargo, dicha incompatibilidad no suele ser practicada por las iglesias cristianas instaladas como están en la «cultura de la satisfacción». Los cristianos, decía Bernanos, son capaces de instalarse cómodamente incluso bajo la cruz de Cristo. Y llevaba razón. La opción por la racionalidad económica ha sustituido a la opción por los pobres; la acumulación, propia del modelo capitalista, ha sustituido a la mesa compartida, práctica del movimiento de Jesús, y a la puesta en común de los bienes, práctica de las primeras comunidades cristianas. Habría que recordar aquí el severísimo juicio de san Juan Crisóstomo, patriarca de Constantinopla, contra los obispos de su tiempo (siglo IV):

38. Son constantes las referencias de Marx al dios Moloc en el conjunto de su obra. He analizado la teoría del fetichismo de Marx en *Para comprender la crisis de Dios hoy*, [4]2008, 109-126.

> Nuestros obispos andan más metidos en preocupaciones que sus tutores, los administradores y los tenderos. Su única preocupación debieran ser vuestras almas y vuestros intereses, y ahora se rompen cada día la cabeza por los mismos asuntos que los recaudadores, los agentes del fisco, los contadores y los dispenseros.

Las cuestiones sociales y económicas juegan un papel fundamental en el islam y están muy presentes en el Corán. Aun cuando no puede hablarse de una teoría económica y social islámica propiamente dicha, sí pueden extraerse del Corán algunos principios que orientan la actividad económica. El islam no tiene una idea negativa de los bienes materiales; los valora positivamente e invita a su disfrute. Ahora bien, la economía ha de regirse por la ética. En el terreno económico no todo es válido y lícito; no todo está permitido; el islam distingue entre lo lícito y lo ilícito. La economía debe estar al servicio del ser humano, no viceversa; al servicio de la vida, también de la vida material.

El islam condena la usura (*riba*), considerada una de las faltas más graves que alguien puede cometer contra otra persona. Hay hadices que llegan a asemejarla al asesinato y al adulterio. Defiende la condonación de la deuda. Es ésta, sin duda, una de las críticas más severas contra las prácticas económicas injustas, aplicable hoy al actual modelo económico neoliberal. Dice el Corán: «¡Renunciad a los provechos pendientes de la usura, si es que sois creyentes. Si (vuestro deudor) está en un apuro, concededle un respiro hasta que se alivie su situación. Y aún sería mejor para vosotros que le condonarais la deuda. Si supierais....» (2,278.280). Prohíbe el préstamo con interés fijo por entender que es «una forma de explotación que sólo protege al capital»[39]. Sí están permitidos los préstamos sin interés, con sentido solidario y humanitario. Otra forma distributiva frecuente en el islam es el *infaq*, que consiste en invertir en actividades a favor de las personas pobres y necesitadas, como viudas, huérfanos, etc., que no pueden devolver lo invertido.

El Corán distingue entre usura y comercio y califica a éste de lícito y a aquella de ilícita (2,275). Contrapone usura y caridad: Dios desprovee de toda bendición las ganancias de la usura, mientras que bendice los actos de caridad (2,276). Igualmente contrapone la usura a la limosna legal, que es obligatoria: mientras que la usura se basa en la expectativa de tener ganancias sin esfuerzo alguno, la limosna consiste en dar sin esperar ganancia material alguna. Lo que se da con usura para incrementar la propia riqueza a costa de los bienes ajenos no genera incremento delante de Dios. Lo que se da en limosna sin esperar beneficios, cuenta con el reconocimiento de Dios (30,39). Lo que en definitiva condena el Corán es «la explotación de los económicamente débiles por parte de aquellos que poseen mayor fuerza y recursos»[40].

39. H. Cabrera, *Iniciación al Islam*, 2006, 111.
40. Es el comentario que hace Muhammad Asad a 30,39: *El Mensaje del Qur'an*, 2001, 614.

La solidaridad con las personas necesitadas constituye un imperativo ético en el islam. «No es creyente quien duerme mientras su vecino está hambriento y él lo sabe», afirma un hadiz. El compartir es una de sus principales exigencias. En la base de la concepción solidaria de la economía está la idea de que la propiedad de los bienes pertenece sólo a Dios. El ser humano no es propietario, sólo administra y hace uso de los bienes. Con todo, el islam reconoce el derecho a la propiedad privada pero para su disfrute y su venta, no para su abuso y destrucción.

A lo largo del siglo XX ha habido numerosos intentos de elaborar una teoría económica y social islámica y de desarrollar modelos alternativos al capitalismo y al comunismo[41].

Sin embargo, como sucede en el mundo cristiano, las prácticas de no pocos dirigentes políticos y potentados musulmanes van en dirección contraria a la ética solidaria y liberadora del islam. Su política económica se rige por el más rígido capitalismo y su estilo de vida se caracteriza por la ostentación, el lujo y el dispendio económico. ¡Nada que ver con el mensaje originario del islam ni con la vida austera del Profeta!

## 6. *Diálogo entre culturas y creencias religiosas*

Biblia hebrea, Biblia cristiana y Corán constituyen un buen ejemplo de diálogo entre culturas y creencias religiosas. La Biblia hebrea no es una creación exclusiva del mundo semítico, sino que recibió la influencia del pensamiento griego y del espíritu helénico. La Biblia cristiana y los orígenes del cristianismo no son una mera continuación del judaísmo, sino que deben entenderse como un producto mestizo del cruce entre el entorno religioso hebreo y la cultura helenista[42]. El judaísmo no es una religión tan monolítica como se ha querido presentar, sino que ha sufrido importantes mutaciones y significativas influencias exteriores que lo han transformado cultural e ideológicamente a lo largo de su trimilenaria historia. La primera tuvo lugar al entrar en contacto con el helenismo, a partir de comienzos del siglo III a.e.c. La segunda se produjo en el siglo I en un pequeño grupo disidente, cuyo resultado fue el nacimiento del cristianismo. La tercera data del último tercio del siglo I bajo la conmoción de la destrucción del Templo en las guerras judías, con el afianzamiento del fariseísmo.

Judaísmo y helenismo constituyen, por tanto, dos referencias culturales del mundo antiguo en una relación siempre crítica, creativa y mutua-

Los comentaristas creen que 30,39 es la primera referencia del Corán al término «usura» (*riba*) y que 2,275-281 fue la última revelación que el Profeta recibió pocos días antes de morir. Por eso sus compañeros no tuvieron tiempo de preguntarle por los aspectos legales que la prohibición de la usura implicaba. Sin embargo sí queda clara la radicalidad de sus implicaciones sociales y morales.

41. Cf. J. Reissner, «Il dibattito intraislamico sul moderno ordine socio-economico», 2004, 231-251.

42. Cf. A. Piñero (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y el nacimiento del cristianismo*, 2006.

mente fecundante. Las dos intervienen en la elaboración de algunos libros de la Biblia hebrea y en la Biblia cristiana. El judaísmo sufrió importantes cambios al entrar en contacto con el helenismo, y éste hizo aportaciones filosóficas relevantes en los últimos escritos de la Biblia hebrea y ejerció una influencia decisiva en la versión griega de los Setenta. Importante fue también la influencia del helenismo en los escritos de la Biblia cristiana. El *Evangelio de Juan* es considerado punto de encuentro entre judaísmo y helenismo. En los escritos del corpus paulino se deja sentir la influencia de las corrientes gnósticas de la época, de las religiones de misterios y de la filosofía estoica en su pensamiento. En la elaboración de la teología cristiana naciente confluyen judaísmo y cristianismo. En la jerarquía de la Iglesia primitiva se aprecia la influencia de los paradigmas helenístico-romanos. El cristianismo es, ciertamente, heredero del judaísmo, pero de un judaísmo ya helenizado.

La Biblia representa uno de los ejemplos más luminosos de diálogo intercultural e interreligioso entre Atenas y Jerusalén, entre cristianismo, judaísmo y helenismo, aunque no exento de conflictos e incluso de guerras. Un diálogo que debe proseguir hoy en su estudio e interpretación y del que es buen testimonio este trabajo de investigación interdisciplinar.

Un testimonio emblemático de diálogo entre culturas y religiones en del islam es la vida itinerante de Ibn al-Arabi y un ejemplo de intercomunicación religiosa y cultural es su extensa obra, que acusa influencias filosóficas múltiples. He aquí dos de sus poemas que apuntan en esa dirección:

Las creencias más diversas
tienen de Dios las personas,
mas yo las profeso todas:
creo en todas las creencias.

En el Levante el rayo ha contemplado
y así quedó prendado del Oriente,
mas si hubiera brillado en el Poniente,
a Occidente se habría encaminado.
De tierras no depende o paradores:
Mi amor se debe al rayo y sus fulgores.

Donde aparece con mayor nitidez su experiencia de interespiritualidad es en el poema «La religión del amor»:

Capaz de acoger cualquiera
de entre las diversas formas
mi corazón se ha tornado:
es prado para gacelas
y convento para el monje,
para los ídolos templo,
Kaaba para el peregrino,

Es las Tablas de la Torá
Y es el libro del Corán.
La religión del amor
Sigo adonde se encamine
Su caravana, que amor
Es mi doctrina y mi fe[43].

El maestro sufí Rumi es otro ejemplo luminoso de diálogo interreligioso en su propia persona, al no sentirse identificado con un determinado sistema de creencias, ni ubicarse en un determinado lugar, ni tener que elegir drásticamente entre dos caminos u opciones. Rumi está más allá de las religiones, de las fronteras geográficas, de las categorías antropológicas dualistas, incluso de sí mismo. Dos poemas suyos lo ponen de manifiesto:

Qué puedo hacer, ¡oh musulmanes!, pues no me reconozco a mí mismo.
No soy cristiano, ni judío, ni parsi, ni musulmán.
No soy del este, ni del oeste, ni de la tierra, ni del mar.
Mi lugar es el no-lugar, mi señal, la no-señal.
No tengo cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado.
He desechado la dualidad, he visto que los dos mundos son uno.
Uno busco, uno conozco, uno veo, uno llamo.
Estoy embriagado con la copa del amor,
Los dos mundos han desaparecido de mi vida.
No me resta sino danzar y celebrar[44].

Si hay un amante en el mundo, ¡oh musulmanes!, ése soy yo.
Si hay un creyente o un eremita cristiano, ése soy yo
Las heces del vino, el copero, el trovador, el arpa y la música,
El amante, la vela, la bebida y la alegría del bebedor, ése soy yo.
Los setenta y dos credos y sectas del mundo
No existen: juro ante Dios que todo credo y toda secta están en mí.
Tierra, aire, agua y fuego, y hasta el cuerpo y el alma,
La verdad, la mentira, lo bueno y lo malo,
lo sencillo y lo difícil desde el principio hasta el fin,
el saber y el aprender, el ascetismo, la piedad y la fe, todo eso soy yo.
El fuego infernal, podéis estar seguros, con sus limbos flamígeros,
Sí; el Paraíso y el Edén y las huríes,
La tierra y el cielo y todo cuanto contienen,
ángeles genios y humanidad, todo eso soy yo[45].

43. P. Beneito, *La taberna de las luces*, 2004, 7 y 24.
44. Tomo el poema de Halil Bárcena, «Un pájaro persa llamado Rumi», en *El Ciervo*, septiembre-octubre de 2007, 39.
45. Citado en R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 1914, 161 ss.

# BIBLIOGRAFÍA

Abadal, R., *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigótica*, Barcelona, 1949.
Abdel-Karim, G., *Ciencia del Islam desde los orígenes hasta hoy*, Instituto Internacional de las Civilizaciones, Madrid, 2005.
Abdelkhan, F., *La revolución bajo el velo. Mujer iraní y régimen islamista*, Universidad de Barcelona, 1996
Ábed Yabri, M., *El legado filosófico árabe*, Trotta, Madrid, [2]2006.
Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Losada, Buenos Aires, 2003.
Aben Jaldun, *Teoría de la sociedad y de la historia*, selección, prólogo e introducción de Ch. Issawi, Universidad Central de Venezuela-Instituto de Estudios Políticos, Caracas, 1963.
Abumalham, M. (ed.), *Comunidades islámicas en Europa,* Trotta, Madrid, 1995.
Abumalham, M., «Islam», en J. M.ª Mardones (dir.), *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, EVD, Estella, 1999, pp. 208-244.
Abumalham, M., *El islam. De religión de los árabes a religión universal*, Trotta-Universidad de Granada, Madrid-Granada, 2007.
Ad-din-Mahmud, G., «Los derechos humanos en el islam»: *Concilium* 253 (1994), pp. 119-131.
Afsaruddin, A., «Interpretaciones ilustradas de los hadices»: *Concilium* 313 (2005), pp. 67-77.
Agud, A., «Violencia y pacifismo en las tradiciones religiosas de la India», en J. J. Tamayo (dir.), *Diez palabras clave sobre paz y violencia en las religiones*, EVD, Estella, 2004, pp. 15-45.
Al-Farabi, *La ciudad ideal*, trad. de M. Alonso, Tecnos, Madrid, 1985.
Al-Farabi, *El camino de la felicidad*, ed. y trad. de R. Ramón Guerrero, Trotta, Madrid, 2003.
Al-Farabi, *Obras filosóficas y políticas*, ed. y trad. de R. Ramón Guerrero, Trotta, Madrid, 2008.
Al-Fariki, K., *Voices of resurgent islam*, ed. de J. Esposito, OUP, Oxford, 1983.

Al-Khayyat, S., «Las mujeres en la legislación jordana»: *Tiempo de Paz* 81 (2006), pp. 15-19.
Alí al-Iman, A., *Variants readings of the Qu'ran: a critical study of their historical and linguistic origins*, International Institute Islamic Thought, Virginia, 1988.
Alí al-Muntasir, K., *Las normas del Hach*, Junta Islámica de España, Almodóvar del Río, 2006.
Alí, T., *El choque de los fundamentalismos. Cruzados, yihad y modernidad*, Alianza, Madrid, 2002.
Al-Mawdudi, *Way of Life*, Lahore, 1979.
Alonso, M., *La teología de Averroes*, CSIC, Sevilla, 1998.
Al-Yabri, M. A., *Crítica de la razón árabe*, Icaria, Barcelona, 2001.
Al-Yabri, M. A., *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid, [2]2006.
Amaladoss, M., *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación del continente asiático*, EVD, Estella, 2000.
Amir-Moezzi, M. A., «Xiisme. La religió del imam»: *Dialogal. Quaderns de l'Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós* 15 (2005), pp. 16-20.
An-Na'im, A. A., «Corán, 'Shari'a y derechos humanos. Fundamentos, fallos y perspectivas»: *Concilium* 228 (1990), pp. 239-249.
An-Na'im, A. A., *Toward an Islamic Reformulation*, Siracusa, 1989.
Arkoun, M., *Critique de la Raison islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.
Aranki, S., «Derechos civiles de la mujer en las leyes palestinas»: *Tiempo de Paz* 81 (2006), pp. 27-36.
Arístegui, G. de, *La yihad en España*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.
Armstrong, K., *El islam*, Mondadori, Barcelona, 2001.
Armstrong, K., *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Tusquets, Barcelona, 2004.
Armstrong, K., *Mahoma. Biografía del Profeta*, Tusquets, Barcelona, 2005.
Asín Palacios, M., *El místico murciano Aben Arabí*, Madrid, 1925.
Asín Palacios, M., *Abenhazám de Córdoba y su historia de las ideas religiosas*, 5 vols., Madrid, 1927-1932; reimpr.: Turner, Madrid, 1984.
Asín Palacios, M., *Obras escogidas* I, Madrid, [2]1946.
Asín Palacios, M., *Amor humano, amor divino: Ibn Arabi*, El Almendro, Córdoba, 1990.
Associació per els Drets Humans a l'Afganistan, *Violència de gènere a l'Afganistán després dels talibans. Jornades celebrades a Barcelona el 14 i 15 de novembre de 2006*, Barcelona, 2007.
Assmann, H., *Teología desde la praxis de liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973.
Avempace, *El régimen del solitario*, ed. y trad. de J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997.
Avempace, *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, ed. y trad. de J. Lomba, Trotta, Madrid, 2006.
Avempace, *Libro sobre el alma*, ed. y trad. de J. Lomba, Trotta, Madrid, 2007.
Averroes, *Compendio de Metafísica*, trad. de C. Quirós Rodríguez, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1919.
Averroes, *Teología de Averroes*, trad. de M. Alonso, CSIC-Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid, 1947; reimpr.: CSIC, Fundación El Monte, Sevilla, 1998.

Averroes, *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, trad. de S. Gómez Morales, UNED, Madrid, 1987.
Averroes, *Epítome de física (Filosofía de la naturaleza)*, trad. de J. Puig, CSIC, Madrid, 1987.
Averroes, *El libro de las generalidades de la medicina*, ed. de M.ª de la C. Vázquez de Benito y C. Álvarez Morales, Trotta, Madrid, 2003.
Averroes, *Sobre el intelecto*, Trotta, Madrid, 2004.
Aya, A., *El secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del profeta del Islam*, Kairós, Barcelona, 2006.
Ayubi, N., *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Bellaterra, Barcelona, 1996.
Balic, S., «Bosnia, la tragedia de un islam tolerante»: *Concilium* 253 (1994), pp. 13-22.
Barbaglio, G., *¿Dios violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, EVD, Estella, 1992.
Bárcena, H., «Apuntes para una lectura simbólica del Corán», en M. Corbí (ed.), *Lectura puramente simbólica de los textos sagrados*, CETR, Barcelona, 2007.
Basset, J.-C., *El diálogo interreligioso*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.
Bell, R. y Watt, W. M., *Introducción al Corán*, Encuentro, Madrid, 1987.
Bencheikh, G., *La laïcité au regard du Coran*, Presses de la Renaissance, Paris, 2005.
Ben-Chorin, S., *Hermano Jesús. El Nazareno desde la perspectiva judía,* Riopiedras, Barcelona, 1998.
Beneito, P., *La taberna de las luces, Poesía sufí de al-Andalus y el Magreb (del siglo XII al siglo XX)*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 2004.
Beneito, P., *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn al-Arabi*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 2006.
Bewley, A., *Islam: el poder de las mujeres*, Kutubya Mayurqa, Palma de Mallorca, 2001.
Bin Laden, O., *Messages to the World*, London-New York, 2005.
Bistolfi, R. y Zabbal, F. (dirs.), *Islam d'Europe, intégration ou insertion communautaires?*, L'Aube, La Tour d'Aigue, 1995.
Bloch, E., *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid, 1966.
Bloch, E., *El principio esperanza* II, Trotta, Madrid, 2006.
Bobzin, H., *Mahoma*, Acento, Madrid, 2003.
Bodino, J., *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas (Colloquium Heptaplomeres)*, trad. de P. Mariño, introducción de J. de Salas, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998.
Boff, L., *Jesucristo liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Indo American Press Service, Bogotá, 1974.
Bonhoeffer, D., *Resistencia y sumisión*, Esplugues de Llobregat, 1968.
Borgman, E., «La presencia del Dios trascendente como espacio para la Ilustración. El diálogo teológico entre cristianos y musulmanes como contribución a la modernidad»: *Concilium* 313 (2005), pp. 125-134.
Boros, L., «Presupuestos de la oración cristiana»: *Concilium* 79 (1972), pp. 357-367.
Borrás, A. y Mernissi, S. (eds.), *El Islam jurídico y Europa. Derecho, religión y política*, Icaria, Bellaterra, 1998.
Bounrame, C., *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, J. Vrin, Paris, 1978.

Bramon, D., *Una introducción al Islam: historia y cultura*, Crítica, Barcelona, 2002.
Bramon, D., *Ser dona i musulmana*, Cruïlla, Barcelona, 2007.
Branca, P., *El Corán*, Acento, Madrid, 2002.
Breton, St., *Unicité et monothéisme*, Paris, 1981.
Bruce, St., *El fundamentalismo*, Alianza, Madrid, 2004.
Cabanelas Rodríguez, D., *Juan de Segovia y el problema islámico*, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1952.
Cabrera, H., *Iniciación al Islam*, Junta Islámica de Madrid, Almodóvar del Río, 2006.
Cady Stanton, E., *La Biblia de la mujer*, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid-Valencia, 1997.
Calero Secall, I. (coord.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*, Universidad de Málaga, Málaga, 2006.
Calic, M.-J., «La guerra civil en Yugoslavia», en P. Waldmann y F. Reinares (comps.), *Sociedades en guerra civil. Conflictos violentos de Europa y América Latina*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1999.
Cansinos Assens, R., *Mahoma y el Korán. Biografía crítica del Profeta y estudio y versión de su mensaje*, Arca, Madrid, 2006.
Cardini, F., *Francesco d'Assisi*, Famiglia Cristiana, Bergamo, 2001.
Cardini, F., *Nosotros y el islam. Historia de un malentendido*, Crítica, Barcelona, 2002.
Carré, O. y Michaud, G., *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Gallimard, Paris, 1983
Carré, O. y Michaud, G., *Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, FNSP-Cerf, Paris, 1984.
Carré, O. y Dumont, P., *Radicalismes islamiques*, 2 vols., L'Harmattan, Paris, 1985-1986.
Carré, O., *El islam laico, ¿un retorno de la Gran Tradición?*, Bellaterra, Barcelona, 1996.
Caspar, R., «Significación permanente del monoteísmo islámico»: *Concilium* 197 (1985), pp. 89-101.
Caspar, E., *Traité de théologie musulmane*, PISAI, Roma, 1987.
Castro, A., *La realidad histórica de España*, Porrúa, México, 1954.
Chenu, B., *Teología de los Terceros Mundos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989.
Cirlot, V. y Garí, B., *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Martínez Roca, Barcelona, 1999.
Coulson, N. J., *Historia del derecho islámico*, Bellaterra, Barcelona, 1998.
Cruz Hernández, M., *Abu-l Walid Muhammad ibn Rusd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Cajasur, Córdoba, 1997.
Cruz Hernández, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. 1. *Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*; 2. *El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*, Alianza, Madrid, 2000; 3. *El pensamiento islámico desde Ibn Jaldún hasta nuestros días*, Alianza, Madrid, 2000-2002.
Cruz Hernández, M., «El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes», en A. Martínez Lorca (ed.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 417-425.
Cusa, N. de, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, ed. y trad. de V. Sanz Santacruz, Tecnos, Madrid, 1999.
Dante Alighieri, *Divina Comedia*, edición de Chiclana, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.

Delumeau, J. (ed.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Alianza, Madrid, 1993.
Denzinger, H. y Hünermann, P., *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1999.
Doorn-Harder, N. van, «El Corán leído por las mujeres»: *Concilium* 313 (2005), pp. 55-66.
Duquoc, Chr., *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca, 1978.
Elahmadi, M., «Formación de los nuevos imames en Marruecos»: *Afkar/Ideas. Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa* 12 (2006/2007), pp. 23-25.
El-Din Hassan, B., «Hacia un enfoque árabe de la tolerancia religiosa y la enseñanza de los derechos humanos», en J. Vidal-Beneyto (dir.), *Derechos humanos y diversidad cultural*, Icaria, Barcelona, 2006, pp. 183-204.
El Idrissi, S., «Leyes civiles y derechos de las mujeres en Marruecos»: *Tiempo de Paz* 81 (2006), pp. 37-41.
Elorza, A., *Umma. El integrismo en el islam*, Alianza, Madrid, 2002.
Elorza, A., *Los dos mensajes del Islam*, Ediciones B, Barcelona, 2008.
Ende, W. y Steinbah, U. (eds.), *L'Islam oggi*, Dehoniana, Bologna, 1991.
Engineer, A. A., «Myths about Islam»: *Islam and Modern Age* (Mumbai) VIII/6 (2005).
Ensenyat, G., «Context històric i sociologic de Ramon Llull»: *Letrres. Butlleti informatiu de l'Institut d'Estudis Baleàrics* 13 (2007), pp. 2-7.
Epalza, M. de, *Los moriscos, antes y después de la invasión*, MAPFRE, Madrid, 1992.
Etienne, B., *El islam radical*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
EUMC, *Musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamfobia*, Informe del Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC), 2006.
Feiler, B., *Abraham: A Journey to the Heart of the Three Faiths*, New York, 2002.
FEMYSO, *Droits de l'Homme. La contribution des musulmains européens*, Consejo de Europa, Budapest, 2003.
Ferrari, S., *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e islam*, Herder, Barcelona, 2004.
Firestone, R., *Yihad. The Origin of Holy War in Islam*, OUP, Oxford, 1999.
Firestone, R., *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ismael Legends in Islamic Exegesis*, Albany, 1990.
Flores, M., *Muhámmad. El sello de los profetas*, Junta Islámica de España, Almodóvar del Río, 2006.
Flusser, D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid, 1975.
Flusser, D., «Jesús, interrogante para judíos y cristianos. I. ¿Hasta qué punto puede ser Jesús un problema para los judíos?»: *Concilium* 98 (1974), pp. 274-280.
Flusser, D., *El cristianismo, una religión judía*, Ríopiedras, Barcelona, 1995.
Freyer Stowasser, B., «The Chapter of Eve», en *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation*, Oxford, 1994, pp. 25-38.
Galindo, E. (dir.), *Enciclopedia del Islam*, prólogo de P. Martínez Montávez, Darek-Nyumba, Madrid, 2004.
Galtung, J., *Fundamentalismo USA*, Icaria, Barcelona, 2003.
Gandhi, Mahatma, *The Message of Jesus Christ,* Bharatiya Vidya Brhavan, Bombay, 1963.
Gandhi, Mahatma, *Mi vida es mi mensaje. Escritos sobre Dios, la verdad y la no violencia*, ed. de J. Dear, Sal Terrae, Santander, 2003.

Garaudy, R., *Diálogo de civilizaciones*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1977.
Garaudy, R., *Una nueva civilización*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1977.
Garaudy, R., «Los derechos del hombre y el islam: fundamentación, tradición y violación»: *Concilium* 228 (1990), pp. 221-238.
Garaudy, R., *Los integrismos: ensayos sobre los fundamentalismos en el mundo*, Gedisa, Barcelona, 1992.
Garaudy, R., *El diálogo entre Oriente y Occidente. Las religiones y la fe en el siglo XXI*, El Almendro, Córdoba, 2005.
Gardet, L. y Anawati, M.-M., *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, prólogo de L. Massignon, J. Vrin, Paris, 1948.
García Villoslada, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España* I. *La Iglesia en la España romana y visigoda*, BAC, Madrid, 1979; II/1. *La Iglesia en la España de los siglos VIII- XIV*, BAC, Madrid, 1982.
Garzón, B., «El judío Jesús», en J. J. Tamayo (dir.), *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, EVD, Estella, [4]2005, pp. 125-149.
Geffré, Cl., «El Dios uno del islam y el monoteísmo trinitario»: *Concilium* 289 (2001), pp. 101-110.
Geissmner, V., «Notes personelles sur la question de l'Euroislam», en Varios, *Europa, siglo XXI: secularización y estados laicos*, Ministerio de Justicia, Madrid, 2006, pp. 160-175.
Gimaret, D., *Théories de l'acte humain dans la théologie musulmane*, J. Vrin, Paris, 1980.
Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.
Gnilka, J., *Biblia y Corán. Lo que los une, lo que los separa*, Herder, Barcelona, 2005.
González Núñez, Á., *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid, 1968.
Haas, A., *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002.
Haidar, K., «Derechos civiles y mujer en Líbano»: *Tiempo de Paz* 81 (2006), pp. 20-26.
Hamoudi, E., «Mujer e Islam: el caso de las mujeres en el Sáhara»: *Tiempo de Paz* 81 (2006), pp. 42-46.
Heschel, S. (ed.), *On being a Jewis Feminist. A Reader*, Schocken, New York, 1983.
Hirsi Ali, A., *Yo acuso. Defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 2006.
Hijazy, A. y Abdulatif, B., *¿Lapidación? Mujer árabe, Islam y sociedad*, Olivum, Madrid, 2003.
Huntington, S. P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.
Ibn al-Arabi, *Las contemplaciones de los misterios*, ed. y trad. de S. Hakim y P. Beneito, Editora Regional de Murcia, Murcia, [2]1996.
Ibn al-Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, ed. y trad. de P. Beneito, Editora Regional de Murcia, Murcia, [2]1997.
Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*, trad. y ed. de E. Gómez García, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1952; reed., Alianza, Madrid, [3]1971.
Ibn Jaldun, *Introducción a la historia universal (Muqaddimah)*, FCE, México, 1977.

Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto*, trad. de Á. González Palencia, ed. de E. Tornero, Trotta, Madrid, [3]2003.
Jabbo, S., «Mujer y derechos civiles en Iraq»: *Tiempo de Paz* 81 (2006), pp. 10-14.
Jahanbegloo, R., *Elogio de la diversidad*, prólogo de J. Goytisolo, Arcadia, Madrid, 2007.
Jesudasan, J., *A Ghandian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1984.
Jeremias, J., *Palabras de Jesús. El sermón de la Montaña. El Padrenuestro*, FAX, Madrid, 1970.
Jeremias, J., *Teología del Nuevo Testamento* I, Sígueme, Salamanca, 1974.
Jiménez Lozano, J. *et al.*, *Religión y tolerancia. En torno a Natán el Sabio*, Anthropos, Barcelona, 2003.
Kaufmann, C., «Mística», en C. Floristán y J. J. Tamayo (dirs.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993.
Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya y Mario Muchnik, Madrid, 1991; Alianza, Madrid, 2003.
Kepel, G., *Faraón y el Profeta*, Muchnik, Barcelona, 1986.
Kepel, G., *La Yihad. Expansión y declive del islam*, Península, Barcelona, 2001.
Kepel, G., *Fitna. Guerra en el corazón del islam*, Paidós, Barcelona, 2004.
Kesel, M. de, «El uso apropiado de la muerte. La lógica fundamentalista de Mohammed Bouyeri en su carta abierta dirigida a Hirsi III»: *Concilium* 313 (2005), pp. 33-41.
Khalidi, T., *The Muslim Jesus. Sayin and Stories in Islamic Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001.
Khalidi, T., «El Islam: Jesús y el mundo del diálogo»: *Concilium* 302 (2003), pp. 71-83.
Khatoun, H., «Derechos civiles y mujer en Líbano»: *Tiempo de Paz* 81 (2006), pp. 20-26.
Knitter, P., *Introducción a las teologías de las religiones*, EVD, Estella, 2007.
Kolakosvski, L., «Jesús: profeta y reformador», en Varios, *Los marxistas y la causa de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1976.
Küng, H. (ed.), *Reivindicación de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 2002.
Küng, H., *El islam. Historia, presente, futuro*, Trotta, Madrid, [2]2007.
Kuschel, K.-J., *Discordia en la casa de Abraham. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes,* EVD, Estella, 1996.
Kuschel, K.-J., «Euroislam: ¿reto u oportunidad?»: *Concilium* 305 (2005), pp. 85-96.
Lessing, G. E., *Natán el Sabio*, trad. e introducción de A. Andreu, Espasa-Calpe, Madrid, 1985; trad. y estudios de H. Bolt y A. Palao, Aleteheia, Valencia, 2004.
Lewis, B., *El lenguaje político del islam*, Taurus, Madrid, 2004.
Lings, M., *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Hiperión, Madrid, 1989.
Lortz, J., *Historia de la Iglesia* II, Cristiandad, Madrid, 1982.
Lüling, G., *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwisschenschaft und christlichen Theologie*, Erlangen, 1992.
Llull, R., *El llibre del gentil i dels tres savis*, en *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)* I, ed. de A. Bonner, Moll, Palma de Mallorca, 1989.
Malcolm X, *Malcolm X: la biografía*, Ediciones B, Barcelona, [2]1992.

Maldonado, L., *La violencia de lo sagrado. Crueldad* versus *oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca, 1974.
Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 1998.
Mandirola Brieux, P., *Introducción al derecho islámico*, Marcial Pons, Madrid, 1998.
Marsden, P., *Los talibanes. Guerra y religión en Afganistán*, Grijalbo, Barcelona, 2002.
Martín Muñoz, G. (comp.), *Mujer, democracia y desarrollo en el Magreb*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 1995.
Martín Muñoz, G., «Razones en contra de la confrontación Islam/Occidente», en Varios, *Identidades y conflicto de valores: diversidad y mutación social en el Mediterráneo*, 1997, pp. 329-347.
Martín Muñoz, G., «Mujeres musulmanas, patriarcado mediterráneo e identidad islámica», en Varios, *Otras culturas, otras formas de vida*, 2000, pp. 29-42.
Martín Muñoz, G., «Patriarchy and Islam»: *Quaderns de la Mediterrània* 7 (2006), pp. 37-44.
Martín Muñoz, G., «Radiografía de los islamismos»: *Dialogal. Quaderns de l'Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós* 18 (2006), pp. 30-31.
Martín Muñoz, G. y López, A., *Mujeres musulmanas en España: el caso de la inmigración femenina marroquí*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2003.
Martín Velasco, J., *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, [5]2007.
Martín Velasco, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, [2]2003.
Martín Velasco, J. (dir.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004.
Martínez Lorca, A. (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus*, Anthropos, Barcelona, 1990.
Martínez Lorca, A. (ed.), *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid, 1993.
Martínez Lorca, A., *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Trotta, Madrid, 2007.
Martínez Montávez, P., *Mundo árabe y cambio de siglo*, Universidad de Granada, Granada, 2004.
Martínez Montávez, P., «Corán, revelación, interpretación», en A. Piñero y J. Peláez (eds.), *Los libros sagrados en las grandes religiones. «Los fundamentalismos»*, El Almendro, Córdoba, 2007, pp. 245-257.
Massignon, L., *Les trois prières d'Abraham* I. *La prière sur Ismaël*, Tours, 1935.
Massignon, L., *Ciencia de la compasión. Escritos sobre el islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica*, ed. y trad. de J. Moreno Sanz, Trotta, Madrid, 1999.
Marx, J., *Compendio de historia de la Iglesia*, Editorial Religiosa, Barcelona, 1958.
Mernissi, F., *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1992.
Mernissi, F., *El harén político. El Profeta y las mujeres*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2002.
Mernissi, F., *El poder olvidado. Las mujeres ante un islam en cambio*, Icaria, Barcelona, 1996.
Mernissi, F., *Women's Rebellion and Islamic Memory*, Zed Books, London, 1996.
Mernissi, F., «The Muslim Concept of Active Female Sexuality», en P. Ilkkaracan (ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies*, Women for Women's Human Rights, Estambul, 2000.

Mernissi, F., *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Oxford, 1991.
Mernissi, F., *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading, Mass., 1991.
Mogahed, D., «Reinventing integration: Muslims in the West», en *Islam and Muslims in the World Today*, University of Cambridge, London, 2007.
Mohagheghi, H., «Avances de las mujeres en comunidades musulmanas. Un estudio centrado en Alemania»: *Concilium* 316 (2006), pp. 79-89.
Molina López, E., *Estudio preliminar a Darío Cabanellas: Juan de Segovia y el problema islámico*, Granada, 2007.
Moltmann, J., «La esperanza mesiánica. II. En el cristianismo»: *Concilium* 98 (1974), pp. 265-273.
Monturiol, Y., *Términos clave del Islam*, Junta Islámica de España, Almodóvar del Río, 2006.
Newby, G. D., *Breve enciclopedia del Islam*, Alianza, Madrid, 2002.
Nicholson, R. A., *The Mystics of Islam*, London, 1914.
Oliver, A., «Félix de Urgell y el adopcionismo», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* II/1. *La Iglesia en la España de los siglos* VIII- XIV, BAC, Madrid, 1982, pp. 89-92.
Panikkar, R., «Diálogo inter- e intrarreligioso», en J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 243-251.
Panikkar, R., *Il dialogo intrarreligioso*, Citadella, Assisi, 1988.
Piñero, A. (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y el nacimiento del cristianismo*, El Almendro, Córdoba, 2006.
Piñero, A. y Peláez, J. (eds.), *Los libros sagrados en las grandes religiones. «Los fundamentalismos»*, El Almendro, Córdoba, 2007.
Porete, M., *El espejo de las almas simples*, Anónimo, *Hermana Katrei*, trad. y estudio de B. Garí y Padrós-Wolff, Icaria y Antrazyt, Barcelona, 1995.
Puig Montada, J., *Averroes (1128-1198)*, Orto, Madrid, 1987.
Poupard, P. (dir.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987.
Prado, A., *El Islam en democracia*, Junta Islámica de España, Almodóvar del Río, 2006.
Prado, A., *El islam anterior al islam*, Oozebap, Barcelona, 2007.
Radi, L., *Francesco e il Sultano*, Citadella, Assisi, 2006.
Rahim, M. A., *Jesús, Profeta del islam*, International Islamic Publishing, Riad, 2006.
Rahman, F., *Islam and Modernity*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
Ramadan, T., *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*, Bellaterra, Barcelona, 2002
Ramadan, T., *Les musulmans européens et l'avenir de l'Islam*, Actes Sud, Paris, 2003.
Renan, E., *Averroes y el averroísmo*, Hiperión, Madrid, 1992.
Reissner, J., «Il dibattito intraislamico sul moderno ordine socio-economico», en W. Ende y U. Steinbach (eds.), *L'Islam oggi*, Dehoniane, Bologna, 1991, pp. 231-251.
Renard, J., «El islam, uno y múltiple: unidad y diversidad en una tradición global»: *Concilium* 253 (1994), pp. 47-56.
Richard, Y., *El islam shií*, Bellaterra, Barcelona, 1996.
Riu, M., «El adopcionismo: una herejía cristológica en la España islamizada», en A. Fliche y V. Martin (dirs.), *Historia de la Iglesia*, Valencia, 1975, pp. 521-531.

Rivera Recio, J. F., «La Iglesia mozárabe», en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*. II/1. *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, BAC, Madrid, 1982.
Rodinson, M., *La fascinación del islam*, Júcar, Madrid, 1989.
Roggema, B., Poorthuis, M. y Valkenberg, P., *The Three Rings Textual Studies in The Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Louvain, 2005
Rousseau, J.-J., *El contrato social*, Alianza, Madrid, 1998.
Roy, O., *Vers un islam européen*, Esprit, Paris, 1999.
Saade, I., *El pensamiento religioso de Ibn Jaldun*, prólogo de M. Cruz Hernández, Madrid, 1973.
Said al-Ashmawy, M., *L'islamisme contre l'islam*, La Découverte, Paris, 1989.
Said, E., *Orientalismo*, presentación de J. Goytisolo, trad. de M.ª L. Fuentes, Debate, Barcelona, 2002.
Said, E., *Cubriendo el Islam*, trad. y prólogo de B. León Gross, Debate, Barcelona, 2003.
Shari'ati, A., *What Is to Be Done? The Enlightened Thinkers and Islamic Renaissance*, IRIS, Houston, 1986.
Sánchez Albornoz, C., *España y el islam*, Buenos Aires, 1943.
Santos, B. de Sousa, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005.
Santos, B. de Sousa, «Para una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias», en J. J. Tamayo y L. C. Susin (eds.), *Teología para otro mundo posible*, PPC, Madrid, 2006, pp. 151-200.
Sardar, Z. y Wyn Davies, M., *Inshallah. Comprender el Islam*, Intermon Oxfam, Barcelona, 2004.
Sartori, G., *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.
Schillebeeckx, E., *Jesús. La historia de un Viviente*, Trotta, Madrid, 2002.
Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996.
Schüssler Fiorenza, E., *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989.
Schüssler Fiorenza, E., «Mujer-Iglesia. El centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista», en M. J. Ress, U. Seibert-Cuadra y L. Sjorup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile, 1994, pp. 239-259.
Segovia, J. de, *Traducción de al Korán, con notas*, versión trilingüe árabe, castellano y latino, del siglo XV.
Shah, I., *Los sufís*, introducción de R. Graves, Kairós, Barcelona, 1996.
Sivan, E., *El islam radical. Teología medieval, política moderna*, Bellaterra, Barcelona, 1997.
Skali, F. y Vitary, E. de, *Jesús en la tradición sufí*, Ibersaf, Madrid, 2006.
Sobh, M., *Historia de la literatura árabe clásica,* Cátedra, Madrid, 2002.
Sobh, M., «El libro sagrado del islam: El Corán y los dichos del Profeta», en A. Piñero y J. Peláez (eds.), *Los libros sagrados de las religiones. «Los fundamentalismos»*, El Almendro, Córdoba, 2007, pp. 233-243.
Sobrino, J., *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid, [4]2001.
Sobrino, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, [3]2007.
Sölle, D., *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996.
Suárez Pertierra, G., *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, Eset, Vitoria, 1978.

Stétie, S., «Islam y derechos humanos», en J. Vidal-Beneyto (ed.), *Derechos humanos y diversidad cultural*, Icaria, Barcelona, 2006, pp. 165-180.
Swidle, «Islam and the Trialogue of Abrahamic religions»: *Cross Currents* 42 (1992), pp. 444-445.
Taguieff, P.-A., *La nueva judeofobia*, Gedisa, Barcelona, 2003.
Taha, M. M., *Un islam à vocation libératrice*, prólogo de F. Houtart y epílogo de S. Amin, L'Harmattan, Paris, 2002.
Taha, M. M., *The Second Message of Islam*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 1987.
Taha, M. M., «Posibilidades de diálogo entre cristianos y judíos. I. Punto de vista judío»: *Concilium* 98 (1974), pp. 291-321.
Talbi, M., *Universalité du Coran*, Paris, 2002.
Talbi, M., «¿Tiene aún la sharía un futuro entre el laicismo y el ateísmo?», en *El islam plural*, Icaria-Antrazyt, Barcelona, 2003, pp. 209-220.
Talbi, M., «Religious Liberty», en Ch. Kurzman (ed.), *LiberaI Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
Tamayo, J. J., *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, EVD, Estella, 1996.
Tamayo, J. J., *Adiós a la cristiandad. La Iglesia católica española en la sociedad democrática*, Ediciones B, Barcelona, 2003.
Tamayo, J. J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004.
Tamayo, J. J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, [2]2004.
Tamayo, J. J., «Teologías de la liberación», en Íd. (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 898-908.
Tamayo, J. J. (dir.), *Diez palabras clave sobre paz y violencia en las religiones*, EVD, Estella, 2004.
Tamayo, J. J., *Para comprender la crisis de Dios hoy*, EVD, Estella, [4]2008.
Tamayo, J. J., *Para comprender la teología de la liberación*, EVD, Estella, [6]2008.
Tamayo, J. J., *Teología de la liberación. Nuevo paradigma*, Tirant Lo Blanc, Valencia, 2008.
Tamayo, J. J. y Bosch, J. (dirs.), *Panorama de la teología latinoamericana*, EVD, Estella, [2]2002.
Tamayo, J. J. y Fornet-Betancourt, R., *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. I Simposio de teología intercultural e interreligiosa de la liberación, EVD, Estella, 2005.
Tatari, R., «Libertad religiosa y Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España», en M. Abumalham (dir.), *Comunidades islámicas en Europa*, Trotta, Madrid, 1995.
Tibi, B., *Im Schatten Allahs. Der Islam und Menschenrechte*, München-Zürich, 1994.
Tono Martínez, J. (ed.), *El orientalismo al revés. Homenaje a Edward W. Said*, La Catarata, Madrid, 2007.
Trías, E., «La necesidad de pensar la religión», en A. Arjomandi (coord.), *Diferencias de religión. El verdadero obstáculo para la paz*, Erasmus, Barcelona, 2006, pp. 147-161.
Valdeón Baruque, J., *Cristianos, judíos y musulmanes*, Crítica, Barcelona, 2007.
Valkenberg, P., «¿Tiene futuro el concepto de 'religiones abrahamíticas'?»: *Concilium* 313 (2005), pp. 115-124.
Varios, *Pluralismes dans l'islam*, Geuthner, Paris, 1983.

Varios, «Ética de las grandes religiones»: *Concilium* 228 (1990).
Varios, «El fundamentalismo en las grandes religiones»: *Concilium* 241 (1992).
Varios, «El Islam, un desafío para el cristianismo»: *Concilium* 253 (1994).
Varios, «La peregrinación»: *Concilium* 266 (1996).
Varios, «Aprender de otras religiones»: *Concilium* 302 (2003).
Varios, «Islam e Ilustración: nuevos temas»: *Concilium* 313 (2005).
Varios, *Europa, siglo XXI: secularización y estados laicos*, Ministerio de Justicia, Madrid, 2006.
Varios, *Diferencias de religión. El verdadero obstáculo para la paz*, Erasmus, Barcelona, 2006, pp. 147-161.
Varios, «Derechos civiles de las mujeres en los países de tradición islámica»: *Tiempo de paz* 81 (2006).
Varios, *Le Monde des Religions. 20 clés pour comprendre l'Islam*, Paris, 2006.
Varios, *Europa, siglo XXI: secularización y estados laicos*, Ministerio de Justicia, Madrid, 2006.
Varios, *L'Atlas des Religions*, La Vie-Le Monde, Paris, 2007.
Vega, C., *Rabi'a al Adawiyya, paloma de paz y libre*, Darek-Nyumba, Madrid, 2002.
Vega, C., «Segovia, Juan de», en E. Galindo (dir.), *Enciclopedia del Islam*, Darek-Nyumba, Madrid, 2004.
Vermes, G., *Jesús el judío. Los evangelios leídos por un historiador*, Muchnik, Madrid, 1977.
Vermes, G., *La religión de Jesús el judío*, Muchnik, Madrid, 1996.
Vidal-Beneyto, J. (ed.), *Derechos humanos y diversidad cultural*, Icaria, Barcelona, 2006.
Vilanova, E., *Historia de la teología cristiana* I. *De los orígenes al siglo XV*, Herder, Barcelona, 1987.
Voltaire, *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète*, Versailles, 2003.
Wadud, A., *Qu'ran and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, New York, 1990.
Wadud, A., «A la búsqueda de la voz de la mujer en la hermenéutica del Corán»: *Concilium* 276 (1998), pp. 55-65.
Watt, W. M., *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Labor, Buenos Aires, 1967; Melusina, Madrid, 2004.
Watt, W. M. *et al.*, *Le grandi figure dell'Islam*, Citadella, Assisi, 1989.
Zahra Sands, K., *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, Routledge, New York, 2006.
Zayas, R. de, *Los moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y exportación (1499-1612)*, Almuzara, Córdoba, 2006.

Ediciones del Corán en castellano

*El Corán*, ed., trad. y notas de J. Cortés, Herder, Barcelona, [6]2000.
*El mensaje del Qur'an*, traducción del árabe y comentarios de M. Asad, Junta Islámica de España, Almodóvar del Río, 2001.
*El Corán*, prólogo y trad. de J. Vernet, Planeta, Barcelona, 1998.
*El Corán*, edición bilingüe comentada, 5 vols., Didaco, Barcelona, 2004.

Páginas web

www.alagua.org
www.catedratoledo.org/islam
www.feminismoislamico.org
www.halal.org
www.institutohalal.com
www.islam.ch
www.islam.ru
www.islamic-call.net
www.islamicforum.se
www.islamparatodos.com
www.juntaislamica.org
www.muslim-mark.de
www.muslimnews.co.uk
www.nurelislam.com
www.pluralismoyconvivencia.es
www.saphirnews.com
www.verdeislam.org
www.webislam.com

# ÍNDICE GENERAL